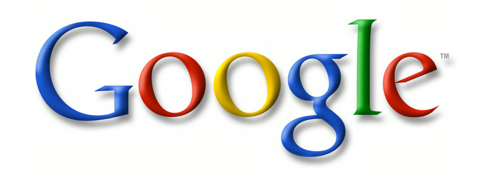


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

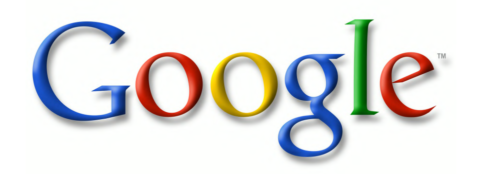
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

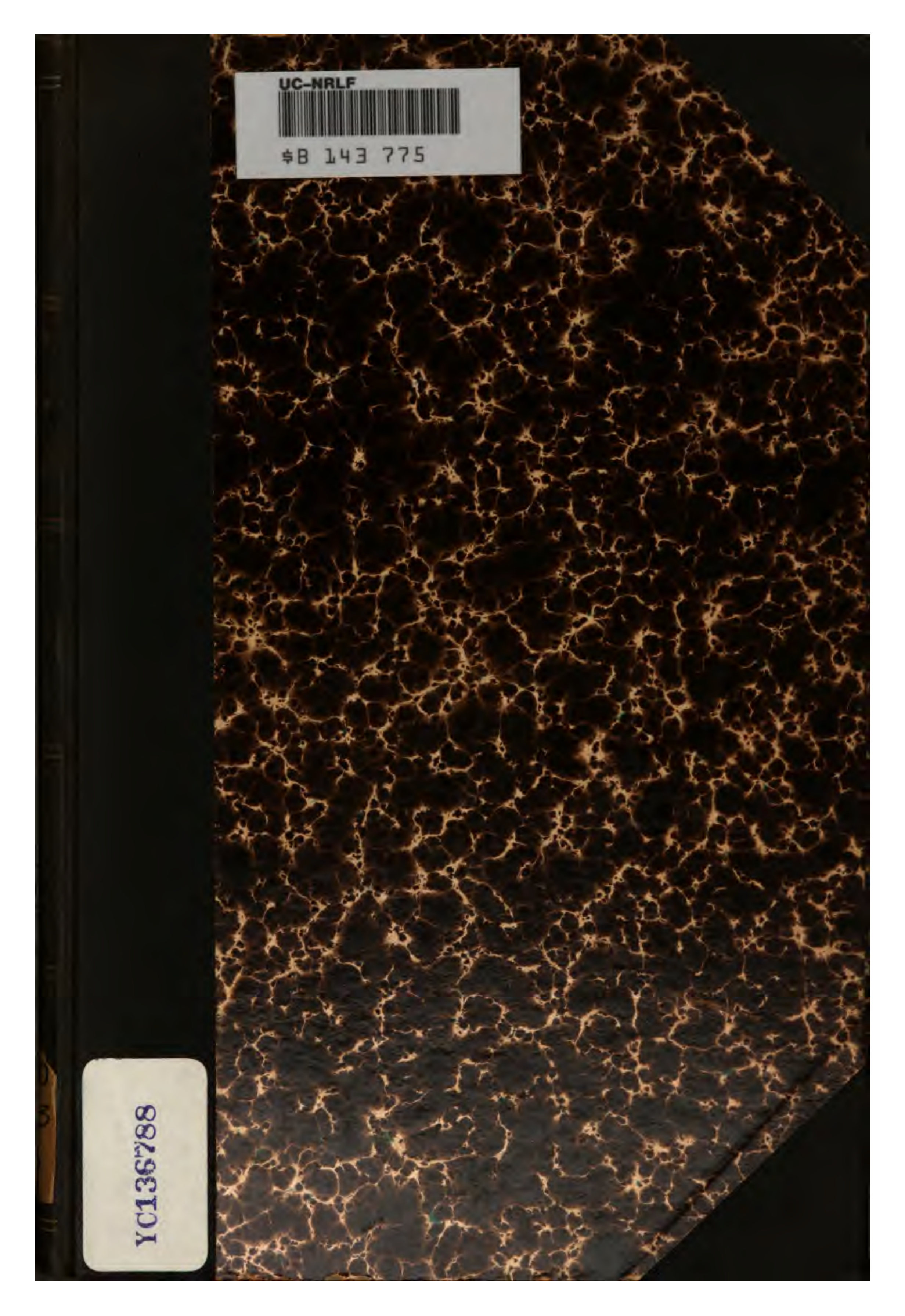
Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

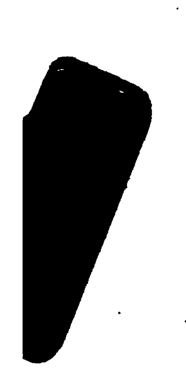
Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


UC-NRLF
$B 143 775
YC136788



LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

Class

Zur
Krisis in der Logik.

Eine
Auseinandersetzung mit Dr. Melchior Palágyi

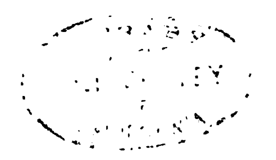
von

Dr. Goswin Uphues
Professor der Philosophie an der Universität Halle.



Berlin
C. A. Schwetschke und Sohn
1903.

BD163
W6



Einleitung.

(Stand der Frage).

Wer die Entwicklung des philosophischen Denkens der letzten zehn Jahre aufmerksam verfolgt hat, dem kann es nicht entgangen sein, daß eine bedeutsame Verschiebung der Auffassung der Psychologie und Logik unter den Forschern sich geltend macht und durchsetzt. Die Zahl derjenigen, welche die Psychologie als Grundwissenschaft der Philosophie betrachten, wird immer kleiner, man ist immer mehr geneigt, der Logik den ersten Rang unter den philosophischen Wissenschaften einzuräumen, der ihr im Altertum und Mittelalter, auch unter den Rationalisten der neueren Zeit bereitwilligst zugestanden und erst von den Empiristen (Locke, Berkeley, Hume) streitig gemacht wurde. Naturgemäß hat diese Verschiebung in der Auffassung des Verhältnisses von Psychologie und Logik auch eine andere Auffassung der Logik selbst zur Folge, die von den einen anerkannt, von den andern verworfen wird. Darin besteht das, was ich als Krisis in der Logik bezeichnen möchte. Es ist

157878

der Gegensatz zwischen der psychologistischen und formalistischen Auffassung der Logik beides unhaltbare Extreme, die zu einer Neugestaltung der Logik durch enge Verbindung derselben mit der Metaphysik forttreiben. [1])

Der als Essayist und philosophischer Schriftsteller in seiner Heimat Ungarn wohl bekannte Dr. Melchior Palágyi hat während seines dreijährigen Aufenthalts in Deutschland (Heidelberg, Leipzig, ein Jahr in Halle, ein Jahr in Berlin) der zur Zeit unter den wissenschaftlichen Vertretern der Logik in Deutschland bestehenden Krisis seine Aufmerksamkeit gewidmet und in mehreren Schriften zu derselben Stellung genommen. Prof. Husserl nunmehr in Göttingen hatte in seinen zwei Bänden Logische Untersuchungen in gründlichster und umfassendster Weise die bestehende Krisis zur Darstellung gebracht und war vor allem der psychologistischen Auffassung der Logik mit der ganzen Schärfe einer unerbittlichen Kritik entgegengetreten, freilich nicht ohne Gefahr zu laufen, in das entgegengesetzte Extrem einer bloß formalistischen Logik einzubiegen. Gegen ihn wendet sich Palágyi zuerst in einer „Psychologismus und Formalismus“ betitelten Schrift. Ihr folgt alsbald eine zweite Schrift „Kant und Bolzano“, in der Palágyi den von Husserl besonders hervorgehobenen und gerühmten Logiker Bolzano als Formalisten einer scharfen Kritik unterzieht. Diesen beiden kritischen Schriften läßt der unermüdliche Forscher nun innerhalb Jahresfrist eine dritte umfangreiche Schrift

[1]) Vergleiche meine „Grundzüge der Erkenntnistheorie“. Vorrede.

(342 Seiten) unter dem Titel „Die Logik am Scheidewege“ folgen, die zur Freude des Lesers der positiven Auseinandersetzungen mehr enthält als die früheren, obgleich sie den kritischen Standpunkt der früheren Schriften keineswegs verleugnet. Vielmehr muß diese Schrift als eine sehr gründliche und scharfsinnige, in der Hauptsache jedenfalls stichhaltige Kritik Kants bezeichnet werden, den Palágyi für den Hauptvertreter des Formalismus in der Logik hält. Sie wendet sich in erster Linie gegen die transcendentale Aesthetik der Kritik der reinen Vernunft, insbesondere gegen die Annahme Kants, daß Raum und Zeit apriorische Anschauungsformen der Sinnlichkeit sind, weiterhin gegen die Trennung von Raum und Zeit, Sinnlichkeit und Verstand, gegen die Unterscheidung von Materie und Form der Erkenntnis. In dieser Trennung und Unterscheidung findet Palágyi den dualistischen Charakter der Kantischen Erkenntnislehre, der gegenüber er eine monistische Erkenntnislehre zur Geltung zu bringen sucht. In der Bekämpfung der Trennung von Zeit und Raum, womit die Bekämpfung der psychischen bloß zeitlichen und der physischen raumzeitlichen Erscheinungen der Parallelismustheorie zusammenhängt, nimmt er den Gedanken seiner ersten in Deutschland erschienenen Schrift „Neue Theorie von Raum und Zeit“ wieder auf und führt denselben offenbar mit größerem Glücke in einleuchtender und schlagender Weise durch. Palágyi ist vor allem scharfsinniger Dialektiker, seine schwache Seite ist die psychologische Analyse. Er schreibt sehr gewandt, ist ein beredter Stilist, man merkt ihm den Ausländer, außer in unbedeutenden Kleinigkeiten, nicht an.

Erkenntnistheorie Palágyis.

(Erkenntnisbegriff).

Ich beginne mit einer Auseinandersetzung darüber, was in erster Linie in dem Werke Palágyis als verfehlt betrachtet werden muß. S. 195 u. S. 198 wird das Erkennen in dem Sinne genommen, daß es die Dinge auffaßt, wie sie an und für sich unabhängig von dem Erkennen „vor dem Erkennen“ sind, „ohne etwas hinzuzufügen oder davon abzutun“. Das Erkennen erkennt hiernach die Dinge wie sie unerkannter Weise sind. Dieser dem natürlichen Bewußtsein einzig und allein entsprechende, bei der praktischen Ausübung der erkennenden Tätigkeit immer festgehaltene Begriff des Erkennens ist bekanntlich durch die an Kant anknüpfende philosophische Reflexion wenigstens in der Theorie beseitigt und durch einen andern ersetzt. Nach ihm soll das Erkennen seine Gegenstände selbst machen, es soll seine Inhalte vergegenständlichen. Die Gegenstände, wie sie unerkannter Weise oder an sich sind, gelten für unerkennbar, ja vielfach für in sich widersprechend, weil ihre Annahme voraussetze, daß wir die Dinge erkennen könnten, ohne sie zu erkennen. Merkwürdigerweise eignet sich Palágyi S. 67 auch diesen Begriff von den Gegenständen oder Dingen an sich an, der keineswegs derjenige Kants ist. Kant hält deutlich an der Möglichkeit der Dinge an sich fest, behauptet auch in der transcendentalen Aesthetik, daß sie ihrer Existenz nach erkennbar sind und leugnet nur, daß wir sie ihrer Be-

schaffenheit nach erkennen können. Der Begriff von Dingen an sich in diesem Sinne enthält natürlich keineswegs den von Palágyi und vielen andern mit ihm gerügten Widerspruch. Wenn Palágyi an dem Begriff des Erkennens, den er S. 195 u. S. 198 geltend macht, festhalten will, so hat er keinen Grund gegen Dinge an sich in diesem Sinne Einwendungen zu erheben. Aber er hält leider nicht überall an diesem Begriff des Erkennens fest. Wenn er S. 21 u. S. 35 die Annahme, daß Sinnlichkeit und Verstand Komponenten der Erkenntnis, Materie und Form ihre Teile sind, in die sie zerlegt werden kann, damit zu widerlegen sucht, daß er sie, insbesondere die Sinnlichkeit und die Materie, wenn ihr Anteil an der Erkenntnis e r k e n n b a r ist, selbst für E r k e n n t n i s s e erklärt, zo setzt das einen Begriff des Erkennens voraus, der die Gegenstände durch das Erkennen ändert oder mit neuen Eigenschaften ausstattet. Auch die Auseinandersetzung über die Ausschaltung des Verstandes, insbesondere S. 28 legt diesen Begriff des Erkennens nahe, wenngleich sie auch in richtigem Sinne verstanden werden kann. Freilich können wir nichts erkennen, ohne unsere Erkenntniskraft zu betätigen und das heißt, wir müssen alles im Lichte unserer Vernunft betrachten, aber dabei trachten wir doch sorgfältig danach, nichts in den Gegenstand hineinzutragen, was nicht ihm angehört, insbesondere nichts bloß unserm Erkennen oder unserm Verstande Eigentümliches ihm zuzuschreiben und das heißt, wir suchen ihn zu erkennen, wie er unerkannter Weise ist. Was die erste Beweisführung S. 21 angeht, nach der die Sinnlichkeit keine Komponente der Erkenntnis sein kann, so

setzt Palágyi S. 33 und öfter später gegen die Rationalisten mit Recht auseinander, daß ohne Sinnlichkeit (Empfindungen, Anschaunngen) keine Erkenntnis möglich ist, während er den Sensualisten gegenüber nachdrücklich behauptet, daß die Empfindungen keine Erkenntnisse sind. Es scheint also doch, daß die Sinnlichkeit erkennbar sein kann, ohne dadurch zu einer Erkenntnis zu werden. Ich bin natürlich ganz mit Palágyi einverstanden, wenn er S. 76—83 gegen Aristoteles beweist, daß das Erkennen nicht in einer Verbindung und Trennung von Begriffen bestehen kann. Die Verbindung der Worte, die bloße Symbole der Begriffe sind, ist kein Erkennen, und die Begriffe, wenn sie aus dem Urteil herausgelöst und für sich betrachtet werden, sind schon Erkenntnisse. Jeder Begriff ist durch die Beziehung auf einen Gegenstand, worauf das ihn bezeichnende Wort als Name des Gegenstandes hinweist, charakterisiert und insofern wahr oder falsch. Das scheint Palágyi bei seiner zweiten Beweisführung S. 35 gegen die Annahme, daß die Erkenntnis aus Materie und Form bestehe, im Sinne zu haben, und insofern ist seine Beweisführung stichhaltig, da die Begriffe in diesem Sinne keine Bestandteile des Erkennnns sind.

Metaphysik Palágyis.

(Erkenntnisgegenstand).

Das Schwanken Palágyis zwischen dem alten natürlichen und dem modernen Erkenntnisbegriff legt die Frage nahe ob er denn wirklich unabhängig von uns existierende

Gegenstände annimmt oder das Erkennen nicht über unsere Vorstellungen hinaus gelangen läßt, ob er mit anderen Worten Idealist oder Realist ist. So sicher einzig und allein der alte Erkenntnisbegriff seiner eigentlichen Intention entspricht, so gewiß ist es auch, daß er mit seinem ganzen Streben auf Seite der Realisten steht. Ist er ja doch Metaphysiker, wie er S. 99, S. 100 und öfter deutlich genug zu erkennen gibt. Aber dennoch geht es auch hier ohne ein bedenkliches Schwanken zwischen Idealismus und Realismus nicht ab. Schon die Auseinandersetzungen über Idealismus und Realismus S. 236 und über Objektivität S. 198 weisen darauf hin. Deutlicher tritt das S. 237 hervor, wo ausdrücklich gesagt wird, daß dasjenige, was für die direkte Besinnung Tatsache ist, für die indirekte oder das Ich ein Eindruck ist, und daß es sich in beiden Fällen genau um denselben Inhalt handelt. Direkte oder Sachbesinnung haben wir nämlich in dem Satze: die Kugel rollt, der freilich immer voraussetzt oder einschließt: Ich sehe, daß die Kugel rollt, d. h. nicht ohne Selbstbesinnung oder indirekte Besinnung bestehen kann, obgleich beide nicht gleichzeitig sein können (S. 235). Was für den Physiker Tatsache ist, ist für den Logiker Eindruck (S. 237). Anderseits wird S. 246 Körper und Eindruck ausdrücklich voneinander unterschieden. Der Eindruck der einen Person ist verschieden von dem der andern, aber doch sollen sich beide auf denselben Körper beziehen können. S. 203 heißt es, daß wir immer zuerst an das Sein denken und nur undeutlicher Weise an das Gelten dieses Seins in unserm Denken. Darauf beruht der Unterschied zwischen

Wahrheit oder Begriff und Wirklichkeit in unserm Denken. (S. 249). Jene ist nach Palágyi Gegenstand der inversen Besinnung, diese Gegenstand der direkten Besinnung. In der direkten Besinnung haben wir das Ewige als Wirkliches, in der inversen Besinnung haben wir dasselbe als Begriff. Was wirklich ist, ist wahr und was wahr ist, ist wirklich (S. 251). Dagegen heißt es auf der folgenden Seite wieder: „der Begriff ist nie das Wirkliche und das Wirkliche nie der Begriff, wenigstens für uns Menschen nicht." Sie verhalten sich wie Sach- und Selbstbesinnung, die beide auf dasselbe Ewige hinweisen, aber gegensätzlich bleiben. Aber nach S. 251 fassen wir in der direkten Besinnung das Ewige als Wirklichkeit, in der inversen als Begriff. Und nach S. 253 heißt das Ewige der direkten Besinnung Substanz und das Ewige der inversen Besinnung Ich. Hier ist der dunkelste Punkt der Auseinandersetzungen Palágyis.

Palágyi hat in dem letzten Heft der leider eingegangenen Hamburger Wochenschrift „Der Lotse" unter dem Titel „Eine neue Wahrheitstheorie" meine Grundzüge der Erkenntnistheorie sehr beifällig besprochen. Die von mir aufgestellte neue Wahrheitstheorie klingt in seiner neuen Schrift überall durch, aber sie kommt doch nicht völlig zur Geltung. In der zuletzt erwähnten Gegenüberstellung von Wahrheit (Begriff) und Wirklichkeit wird sie völlig beseitigt, wie ich glaube im Widerspruch mit dem Begriff der Wahrheit, der sonst überall zugrunde liegt. Aus dem Wahrheitscharakter des Urteils wird S. 163 abgeleitet, daß sein Gegenstand ein Ewiges oder Unvergängliches ist, oder wenn es sich

um ein Tatsachenurteil handelt, daß wir, wenn wir eine Tatsache konstatieren, in einem Vergänglichen ein Unvergängliches erleben. S. 135 heißt es, daß alle Wahrheiten miteinander zusammenhängen, ein einziges Reich der Wahrheit bilden, in dem es keine Einzelwahrheiten gibt. Ganz in gleicher Weise S. 224—225, ferner S. 157. S. 172 wird die Wahrheit als absoluter Wert bezeichnet, durch den alles andere Wert erhält; S. 142 als höchster Wert. Das alles stimmt mit der neuen Wahrheitstheorie aufs genaueste überein. Die Rede von dem Reich der Wahrheit läßt deutlich erkennen, daß die Wahrheit nur Gegenstand und nicht Eigenschaft des Erkennens sein kann. Freilich spricht Palágyi oft so, als ob die Wahrheit eine Eigenschaft des Urteils sei, sie ist das aber nur in zweiter Linie, in erster Linie ist sie sein Gegenstand und nur weil das Urteil diesen seinen Gegenstand erfaßt, ist es wahr. Ist die Wahrheit absoluter Wert, so erhält auch die Wirklichkeit ihren Wert nur durch die Wahrheit. Es ist darum nicht ohne weiteres zuzugeben: Was wahr ist, ist wirklich und was wirklich ist, ist wahr, wie S. 251 behauptet wird. Da die allgemein bejahenden Urteile (alle Menschen sind sterblich) auf allgemein verneinende zurückgeführt werden können (kein Mensch ist unsterblich), und erst in den partikulär bejahenden die Existenz oder Wirklichkeit der Gegenstände behauptet wird, so gelangen wir auch nur durch das wahre, partikulär bejahende Urteil zur Überzeugung von der Wirklichkeit, insofern ist auch für unser Erkennen die Wahrheit die Bedingung der Wirklichkeit, von der Palágyi spricht.

Die Wahrheit wird vielfach von Palágyi, anscheinend

wenigstens, auf die Erscheinungswelt eingeschränkt. S. 87 heißt es: „Vorstellungen samt ihren Verbindungen gehen unter, aber die Wahrheit ihres Verbundengewesenseins geht nicht unter“. S. 164: „Obwohl wir bei dem Wahrnehmen einer Tatsache etwas Vergehendes, Verschwindendes erleben, so sprechen wir doch in unserm konstatierenden Urteil die ewige Wahrheit des Stattfindens dieser vergänglichen Tatsache aus“. Und das heißt nach S. 173, daß dieser Tatsache im Reiche alles Geschehens eine unverrückbare ewige Stellung zukommt, aus der sie durch keine andere Tatsache verdrängt werden kann. Und diese unverrückbare Stellung ist nach S. 153 eben ihre räumliche und zeitliche Stellung. Freilich wird S. 214 mit den Worten: „Identifiziert man irgend einen Eindruck, so muß man in demselben, trotzdem er ein Vergängliches ist, doch ein Unvergängliches gefunden haben, sei es auch nur die unvergängliche Stellung, die er in Raum und Zeit hat und die ihm nie geraubt werden kann“ — angedeutet, daß das Ewige oder die Wahrheit der Tatsache doch noch etwas mehr und anderes ist, als ihre unveräußerliche Stellung in Raum und Zeit. In der Tat muß doch jeder fragen, worin diese unverrückbare, unveräußerliche Stellung der Tatsachen und Erscheinungen im Raum und in der Zeit denn ihren Grund hat. Und wenn man diese Frage einmal stellt, dann ist die Annahme eines überzeitlichen ewigen Bewußtseins, das alle Wahrheit, weil sie eine ewige ist, umfaßt, nicht mehr zu umgehen.

Nur unter Voraussetzung eines solchen Bewußtseins kann man von einem Reiche der Wahrheit sprechen, das ja nicht ein bloßes Luftschloß sein kann,

In diesem überzeitlichen Bewußtsein sind Wahrheit und Wirklichkeit, wie Palágyi S. 257 mit Recht sagt, eins und dasselbe, alle Wahrheiten sind auch Wirklichkeiten. Aber davon ist die Wirklichkeit der Erscheinungswelt wohl zu unterscheiden und von dieser spricht Palágyi. Diesem überzeitlichen Bewußtsein gegenüber gilt auch, daß alles, was wir erkennen, schon erkannt ist, nämlich von ihm, dem überzeitlichen Bewußtsein und daß wir die Dinge nicht insofern sie überhaupt unerkannt sind, sondern nur insofern sie von uns unerkannt sind, erkennen. All unser Erkennen kommt ja nur dadurch zustande, daß wir an dem überzeitlichen Bewußtsein und seinem Erkennen teilnehmen. Palágyi spricht oft von dem unendlichen Bewußtsein mit seiner unendlich schnellen Besinnung, für das es keine Eindrücke und Urteile gibt, so S. 185, aber er vermeidet es, dasselbe als letzte Stütze der neuen Wahrheitstheorie als objektiven Grund aller Wahrheit in Anspruch zu nehmen, wie ich es getan habe. Indes die Wahrheitstheorie, der auch Palágyi huldigt in seinem Buche mit Ausnahme der einen Stelle, wo er Wahrheit mit dem Begriff gleichsetzt und ihr die Wirklichkeit gegenüberstellt, wird zu einem Luftschloß. wenn sie dieser Stütze entbehren soll. Wenn Palágyi S. 253 sagt: „Das Ewige der direkten Besinnung heißt Substanz, das der inversen Ich“, so geht er damit weit über die Erscheinungswelt hinaus und wenn er auch andeutet, daß Ich und Substanz eigentlich nur verschiedene Auffassungsweisen Desselbigen (in der direkten und inversen Besinnung) sind, so bleibt doch ganz dunkel, ob mit diesem Demselbigen das unendliche Bewußtsein mit

der unendlich schnellen Besinnung gemeint ist. Jedenfalls erscheint mir diese Auskunft oder Nichtauskunft über die letzte höchste Frage für uns Menschen viel mystischer und rätselhafter als die Annahme eines überzeitlichen ewigen Bewußtseins.

Psychologie Palágyis.

Wir haben zuerst den Erkenntnisbegriff (die Erkenntnistheorie), dann den Erkenntnisgegenstand (die Metaphysik) Palágyis ins Auge gefaßt und wenden uns nunmehr zu seiner Psychologie. Mittelpunkt derselben ist die Frage nach der Wahrnehmung. Palágyi bestreitet wiederholt und nachdrücklich die Annahme einer sogenannten innern Wahrnehmung. So besonders S. 104 ff. und öfter. Sein Hauptgrund gegen die Annahme einer innern Wahrnehmung ist die von ihm, soviel ich sehe, zuerst aufgestellte und wohl begründete Behauptung, daß es keine bloß zeitlichen, also unräumlichen Erscheinungen gibt. Was zeitlich ist, ist auch räumlich. S. 24 u. S. 293 wird mit Recht betont, daß eine Individualisierung einer bloß zeitlichen Erscheinung nicht möglich ist ohne Annahme einer an einem bestimmten Orte befindlichen Person. Die Zugehörigkeit eines Gedankens, eines Gefühles, die in eine bestimmte Zeit fallen, zu einem bestimmten Bewußtsein reicht zur Individualisierung nicht aus, da das bestimmte Bewußtsein von uns als dies bestimmte Bewußtsein nicht erkannt werden kann, wenn es nicht das Bewußtsein einer an einem bestimmten Ort befindlichen

Person, also räumlich bestimmten Person ist. Aber nicht richtig scheint mir, was S. 291 behauptet wird, daß eine zeitliche Erscheinung, um wahrgenommen werden zu können, auch ausgedehnt und zwar räumlich ausgedehnt sein müsse. Auch ist nicht richtig, daß die bloß zeitlichen Erscheinungen als völlig unabhängig von unserer Organisation (auch von unserm Gehirn und nicht bloß von den äußern Sinneswerkzeugen?) betrachtet werden müßten, was S. 24 angedeutet wird.

Sehr gut hebt Palágyi hervor, daß es keinen reinen Verstand, kein reines Denken gibt (S. 83, ebenso S. 226). Begriffe als solche können nicht durch ein reines Denken oder eine innere Wahrnehmung in uns aufgefunden werden. Sie müssen von Wortvorstellungen begleitet sein und werden uns erst in diesen faßbar. Das Gleiche gilt von den Urteilen. Es gibt keine nicht mit sinnlichem Empfindungsstoff belasteten Begriffe und Urteile, wie das von den Begriffen wenigstens schon Aristoteles gesagt hat. Palágyi bestimmt diesen sinnlichen Empfindungsstoff (das Phantasiebild des Aristoteles) näher für die Begriffe als ihre Symbole die Worte oder Wortvorstellungen, für die Urteile als den sprachlich ausgedrückten Satz. Es ist auch richtig, daß wir die im Urteil gedachte Wahrheit, die für sich genommen gleichgültig dagegen ist, ob wir oder andere sie jetzt oder später denken, nur als diese bestimmte, von uns jetzt gedachte Wahrheit identifizieren können, wenn sie im Satze der innern oder äußern Sprache ausgedrückt wird (S. 227). Man muß vom Erkennen nach S. 39 die Erkenntnisprodukte, Begriffe, Urteile, Schlüsse unterscheiden, diese sind in ihren Wortsymbolen wahrnehmbar nach Palágyi,

wenn ich ihn recht verstehe. Hingegen ist das Erkennen, das Urteilen ebensowenig wie das Ich wahrnehmbar (S. 106). Darum wissen wir wohl auch nicht, was Urteil, was Erkenntnis eigentlich ist, ebensowenig wie wir wissen, was Wahrheit ist (S. 144 u. S. 146).

Richtig ist auch, was Palágyi über die innere Wahrnehmung der Empfindung sagt. „Es gehört zu den komischsten Selbsttäuschungen der Psychologen, daß sie meinen, sich aus der urteilenden Besinnung herausreißend, sich in das Empfinden versenken zu können, um durch die sogenannte innere Wahrnehmung das Empfinden zu erforschen. Denn kommt die Empfindung wirklich über uns, dann können wir uns nicht urteilend verhalten und verhalten wir uns urteilend, so sind wir wenigstens im Moment des Urteilens nicht mehr in die Empfindung versenkt. Wenn ich also gegen die innere Wahrnehmung ankämpfe, so hat dies den Sinn, daß wir innerhalb der Empfindungszustände diese selbst nie erforschen können, sondern erst durch die Untersuchung unsers Urteilens die geheimnisvollen Zustände unsers Empfindens aufzudecken vermögen“ (S. 193). Gewiß, die Empfindungen sind nur vorausgesetzte Anfangszustände unsers Bewußtseins, die wir nicht unmittelbar wahrnehmen können und die Gefühle verblassen vor der nüchternen Betrachtung und halten ihr nicht stand, so lange sie aber herrschen, kann von einer nüchternen Betrachtung keine Rede sein. Will Palágyi bloß dies sagen, dann stimme ich ihm zu, aber er hat vielleicht mehr und anderes im Sinne, vielleicht will er auch mit der Annahme der Unerkennbarkeit des Erkennens dasselbe sagen, was Schopenhauer in der vierfachen Wurzel mit seinem

Satze: „Es gibt kein Erkennen des Erkennens“ behauptet. Eine Auseinandersetzung mit Schopenhauer, aber auch mit Platon und Aristoteles, die beide ein Wissen des Wissens annehmen,[1]) wäre hier am Platze gewesen.

Aber was sind Empfindungen nach Palágyi? Nach S. 96 sind Sehen und Hören Akte des Empfindens. S. 105 wird von Wahrnehmungen der Erinnerungen, Gefühle, Stimmungen, auch der Farben gesprochen? Sind die Wahrnehmungen der Farben nicht Akte des Sehens, also auch des Empfindens? S. 87 werden ganz deutlich Impressionen also Eindrücke und Vorstellungen als dasselbe angenommen. S. 105 wird Eindruck mit Wahrnehmung verselbigt und von der Wahrnehmung behauptet, daß sie nur ein persönliches Erlebnis jedes Einzelnen sei und darum als bloß innere Wahrnehmung betrachtet werden könne. Aber gibt es nicht auch gemeinsame Erlebnisse?

S. 294 und folgende ist von vitalen Erlebnissen die Rede, die mangelhaft lokalisiert sind. Es sind Eindrücke, die dann entstehen, wenn ein Teil des Innern unsers Organismus einen Eindruck in einem andern Teil des Innern (des Innern im eigentlichen, nicht metaphorischen Sinne) hervorruft. Der hervorrufende und empfangende Teil werden dann undeutlich unterschieden. Das sind die inneren Eindrücke, aus denen die Gefühle entstehen, die eben darum undeutlich lokalisiert sind (S. 295). Kommt der Eingriff in den vitalen Prozeß von außen, so entsteht die Empfindung, kommt er aus dem Innern des Organismus, so wird die Empfindung zum Gefühl. S. 296 heißt es: Empfindungen sind vitale Vorgänge, die mecha-

[1]) Vergleiche meine „Psychologie des Erkennens“ Anhang.

nische Vorgänge signalisieren, Gefühle geben nur Kunde von sich selbst. Hiergegen ist nun freilich sehr viel zu bemerken. Also Empfindungen als vitale Vorgänge unsers Organismus signalisieren mechanische Vorgänge. Unter mechanischen Vorgängen kann doch nur das außer dem Organismus Befindliche verstanden werden, also stehen sich die Empfindungen und mechanischen Vorgänge wie Eindruck und Körper (S. 246) gegenüber, signalisieren also etwas, das nicht bloß Eindruck ist. (S. 238 wird Erlebnis und Erlebtes unterschieden und als Eindruck und Tatsache gegenüber gestellt.) Hier tritt die Grundfrage der Kritik der reinen Vernunft, wie die Beziehung der Vorstellungen (richtiger Empfindungen) auf Gegenstände möglich ist, die im Briefe Kants an Markus Hertz vom 28. Februar 1772 so nachdrücklich betont wird [1]) urplötzlich in den Gesichtskreis des Verfassers, ohne aber von ihm als Frage gewürdigt zu werden. Und wenn die Gefühle sich selbst kund tun, so tun sie es nicht durch ihre körperlichen Begleitvorgänge; es scheint also, hier haben wir eine Wahrnehmung von Vorgängen, die für diese Wahrnehmung, wenn auch nicht an sich, bloß zeitlich sind. Ich sehe ganz davon ab, daß sich doch nicht alle Gefühle in der Weise erklären lassen, wie Palágyi es hier versucht. Und sind denn bloß die außer unserm Organismus vorkommenden Vorgänge mechanisch, und nicht auch die innerhalb desselben sich vollziehenden, ganz abgesehen davon, daß die mechanische Welt- oder Naturauffassung auch bei den Naturforschern unserer Tage nicht mehr als selbstverständlich gilt?

---

[1]) Vergleiche meine „Psychologie des Erkennens.“ Unter „Kant.“

S. 207 redet Palágyi von der Urteilstat als einem vitalen Akt im Unterschied von seinem ewigen Wahrheitsinhalt, S. 297 auch von den Gedanken und den Gefühlen als vitalen Akten, die beide ebenso vergänglich wie die mechanischen Vorgänge, aber nur Gedanken und Gefühle sein sollen durch ihren ewigen Wahrheitsgehalt. Sollen die vitalen Akte etwa auf Bewußtseinsvorgänge eingeschränkt werden? Tun sich diese nicht alle selbst kund wie die Gefühle? Dieses Sichselbstkundtun, das auch jedem Eindruck als Bewußtseinstatsache eignet, ist nichts anders als das, was Natorp und ich als Bewußtheit bezeichnen, jene Eigenschaft der Bewußtseinsvorgänge (Eigenschaft als nota constituens, nicht bloß inhaerens, als Artmerkmal, nicht als proprium oder gar accidens), die sie zu Bewußtseinsvorgängen macht. Diese Bewußtheit ist keine Wahrnehmung, kein Wissen im strengen Sinne, das immer einen von ihm selbst verschiedenen Gegenstand hat. Auf Grund dieser Bewußtheit der Bewußtseinsvorgänge haben wir von ihnen ein Wissen, das in Urteilen Gestalt gewinnt und nur in ihnen für uns faßbar ist. Man mag dieses Wissen und die ihm unmittelbar folgenden Urteile Wahrnehmung nennen, diese Wahrnehmung ist dann aus dem doppelten Grunde keine innere, weil sie einmal auf das in letzter Instanz nur räumlich zu bestimmende Ich bezogen wird und weil sie anderseits nur in sinnlichen Wortsymbolen, die den Ausdruck des Urteils bilden, für uns faßbar ist. Insofern stimme ich Palágyi bei, daß es keine innere Wahrnehmung gibt. Wie alle Urteile haben auch diese Allgemeingültigkeit, d. h. sie gelten für alle Denkenden,

wie das Palágyi S. 200 ausdrücklich anerkennt, trotzdem Erlebnisse ihren Inhalt bilden, die jeder nur für sich selbst machen kann, die also persönlicher Natur sind.

Es gibt aber auch gemeinsame Erlebnisse, die nur unter Mitwirkung der äußeren Sinnesorgane zustande kommen. Wenn der Eindruck, den wir haben und den ein anderer hat, sich auf identisch denselben Körper bezieht, wie es S. 246 heißt, so können wir davon doch nur ein Wissen haben durch ein nicht bloß persönliches, sondern gemeinsames Erlebnis. Merkwürdigerweise soll der Satz: „Hier auf dem Tische liegt ein Buch“ nach S. 162 nur ein persönliches Erlebnis darstellen oder eine Tatsache ausdrücken, die nur mir gegenwärtig ist. In meiner Psychologie habe ich die Frage zu beantworten gesucht: Wie kommen wir zu der Überzeugung, daß wir und andere dieselbe Sonne sehen? Palágyi hätte sich ein Eingehen auf diese Frage nicht ersparen dürfen, aber ebensowenig könnten alle diejenigen sich eine Erörterung hierüber erlassen, welche die Psychologie als Wissenschaft von den Erlebnissen bezeichnen, die jeder nur für sich selbst machen kann und dann diesen Erlebnissen die Reize, von denen sie abhängen, gegenüberstellen. Die Empfindungen, sofern sie uns mechanische Vorgänge signalisieren, wie Palágyi ohne weitere Darlegung annimmt, müssen natürlich gemeinsame Erlebnisse in dem hier erörterten Sinne sein.

Hingegen ist die Erinnerung ein persönliches Erlebnis und wenn von einer Wahrnehmung derselben gesprochen wird, wie das Palágyi S. 105 tut, so muß darunter aus dem doppelten Grunde eine nicht bloß

innere Wahrnehmung verstanden werden, weil wir auch dieses persönliche Erlebnis einmal auf unser nur räumlich bestimmbares Ich zurückführen und dann weil es uns nur in sprachlich ausgedrückten Urteilen faßbar ist. Man vergleiche mit diesen hoffentlich klaren Auseinandersetzungen was Palágyi über die Erinnerung S. 238, 246 sagt. Er unterscheidet eine doppelte Deutung dessen, was wir erleben: für die direkte Besinnung ist es das Erlebte oder die Tatsache, für die konträre oder inverse Besinnung ist es Erlebnis oder Eindruck. Da die Erinnerung nicht Zweck der direkten Besinnung ist, sondern ein Mittel, so kann sie nicht in dieser Weise zwiefach gedeutet werden, aber wohl in anderer Weise. Es ist nach S. 246 nämlich prinzipiell — wenn wir die dazu erforderlichen Apparate hätten — möglich, daß der den Erinnerungsvorgang der Person A. begleitende Nervenprozeß Gegenstand einer Wahrnehmung der Person B. ist. Auf diese Weise sucht Palágyi zu beweisen, soviel ich sehe, daß auch die Erinnerung nicht ein bloß zeitlicher, sondern ebenfalls ein räumlich zeitlicher Vorgang ist. Er schließt seine Erörterung S. 246: „Es liegt also gar kein Grund vor, die Erinnerung nicht unter denselben doppelten Gesichtspunkt zu stellen, wie den ursprünglichen Eindruck. Nur für die Person selbst, welche in die Erinnerung versunken ist, ist diese Erinnerung immer nur einseitig da, weil sie dieser Person nur als Mittel dient, sich durch die direkte Besinnung auf eine Tatsache zu beziehen. Scheint es hiernach nicht, als wenn der Eindruck als Erlebnis (Gegenstand der konträren oder inversen Besinnung) auch nur zeitlich sein könne,

und erst als Erlebtes (Gegenstand der direkten Besinnung) zu etwas Zeiträumlichem würde?" [1]) Offenbar in ganz anderem Sinne faßt Palágyi das Wort Erinnerung, wenn er S. 177 u. S. 295 die Empfindung aus Eindruck und Erinnerung bestehen läßt. Erinnerung kann hier wohl nur Gedächtnisbild mit symbolisierender und repräsentativer Funktion bedeuten, worüber Cornelius Psychologie in den Anfangserörterungen zu vergleichen wäre. Daß die Eindrücke allaugenblicklich zu etwas Vergangenem werden und neue, wenn auch die gleichen an ihre Stelle treten, zeigt Palágyi wiederholt S. 127—128, S. 178, S. 186. Es ist selbstverständlich, daß sie unter dieser Voraussetzung nur durch Gedächtnisbilder festgehalten werden können, wenn sie nicht ganz verloren gehen sollen.

Palágyis Lehre von der Besinnung.

Man kann mit einem gewissen Recht die Besinnung in der mannigfachen Bedeutung, die das Wort bei Palágyi hat, als den Grundbegriff seiner Arbeit bezeichnen. Er unterscheidet zunächst S. 176 die unfreie oder determinierte Besinnung, die dem Urteil als Vorbedingung vorangeht und S. 183 als empfindende Besinnung bezeichnet wird, und die freie oder determinierende, auch urteilende genannte Besinnung. Es wird eine endlich schnelle und eine unendlich schnelle, d. h. überzeitliche

---

[1]) Vergleiche über die Schwierigkeiten des Problems der Erinnerung meine Schrift „Über die Erinnerung."

Besinnung unterschieden, welch letztere weder der Empfindungen noch der Urteile bedarf (S. 184). Die urteilende Besinnung wird dann wieder in die direkte und inverse oder konträre Besinnung eingeteilt, die auch als Urteil und Urteil über das Urteil oder als Sachbesinnung und Selbstbesinnung bezeichnet werden (S. 231 ff.). Endlich wird von einer neutralen Besinnung gesprochen (S. 258 ff.) als Grundlage der Mathematik.

Was zunächst die empfindende Besinnung angeht, so wird mit Recht, wie schon bemerkt, die Empfindung in zwei Bestandteile zerlegt, Eindruck und Erinnerung, die im Vergleich der Empfindung mit einer Wellenlinie als Wellenberg und Wellental bezeichnet werden. Die Erinnerung kann in diesem Falle nichts anders als ein Gedächtnisbild mit repräsentativem oder symbolisierendem Charakter sein. Der repräsentative und symbolisierende Charakter des Gedächtnisbildes ist natürlich etwas ganz anderes und viel weniger bedeutendes, als die Beziehung auf den Gegenstand, die dem Urteil eignet, er hat seinen Grund nur in der Gleichheit und Ähnlichkeit des Gedächtnisbildes mit dem Eindruck und erzeugt ein nicht namentliches Wissen, wie wir es beispielsweise von den Gesichtszügen einer Person haben, an denen wir sie wiedererkennen. Es ist nichts dagegen einzuwenden, wenn Palágyi dieses Wissen, das auf dem Gedächtnisbild beruht und der Erinnerung analog ist, als Besinnung bezeichnet. Daß der Eindruck aus vielen Teilen besteht, zeigt schon die Betrachtung eines Gegenstandes mit einfachem Auge und unter der Lupe, mit schwächerem und schärferem Auge (S. 180—181). An die Stelle des schärferen

Auges kann die längere Betrachtung treten. Auch diese entdeckt verschiedene neue Teile. Je schneller wir uns auf den Eindruck im Gedächtnisbild besinnen können, desto mehr Teile würden wir an ihm entdecken. Die ganze Welt unserer sinnlichen Wahrnehmung würde eine andere werden, wenn wir 10-, 100-, 1000 mal schneller vom Eindruck zur Erinnerung und von der Erinnerung zum Urteil gelangen könnten (S. 183). So ist die Annahme einer unendlich schnellen Besinnung, die alles mit einem Male umfaßt, aber auch des Eindrucks und Urteils nicht bedarf, begreiflich (S. 185).

Mit dem allem ist aber nicht bewiesen, daß der Eindruck etwas grenzenlos Zusammengesetztes und Unerschöpfliches ist, was Palágyi S. 182 u. 185 ohne Beweis behauptet. Wäre das richtig, dann würde ja jedes vorausgehende Eindrucksurteil durch ein nachfolgendes nicht bloß berichtigt und ergänzt, sondern auch umgestoßen werden können, wie das oft genug bei Wahrnehmungen mit einfachem Auge und mit der Lupe der Fall ist. Das einfache Auge hält den Wassertropfen für ruhend, unter der Lupe erscheint er voll Leben und Bewegung. Damit wären aber in letzter Instanz alle Eindrucksurteile in Frage gestellt. S. 236 legt diesen Gedanken allerdings nahe. Der sogenannte naive Realismus soll nämlich, so wird hier entwickelt, seinen Grund haben in einer nicht deutlichen Unterscheidung der direkten und inversen Besinnung. Ganz natürlich, denn nach S. 237 ist das, was für die direkte Besinnung Tatsache ist, für die inverse Eindruck, und in der Auffassung der bloßen Eindrücke als Thatsachen besteht eben der naive Realis-

mus. Nun aber heißt es S. 236 weiter: „Kein Sterblicher kommt in der Logik so weit, daß nicht ein anderer noch weiter kommen könnte, und so sind wir und bleiben wir alle insgesamt naive Realisten.“ Damit ist jede Möglichkeit einer wirklich sicheren Erkenntnis von Tatsachen preisgegeben, was sicher nicht den Intentionen Palágyis entspricht. Abgesehen davon ist jeder Eindruck als Erscheinung etwas Endliches und schon darum nicht unerschöpflich. Unerschöpflich kann einzig und allein die Wahrheit oder das Ewige und Überzeitliche sein, das dem Eindruck zugrunde liegt und im Urteil erfaßt wird.

Natürlich bin ich mit dem Schlußsatz S. 236 ganz einverstanden. Er lautet: „Man weiß aus der Geschichte der Philosophie sehr wohl, daß Realismus und Idealismus sich nur solange befehden, bis sie im Handgemenge die Standörter wechseln und schließlich niemand mehr weiß, welcher Partei er angehört.“ Eben weil ich das aus der Geschichte der Philosophie wußte, setzte ich an die Stelle der Einzelgegenstände der Realisten, die im Grunde nur Vorstellungen sind, und der Vorstellungen der Idealisten die Wahrheit und erklärte sie für den einzigen Gegenstand des Erkennens. Freilich ist die Wahrheit unabhängig von unserer Erkenntnis und nur abhängig von der Erkenntnis des allumfassenden, unendlichen, überzeitlichen Bewußtseins. Der Eindruck hingegen ist doch von unserm Bewußtsein abhängig und wenn er mit der Tatsache eins und dasselbe sein soll, die von unserm Bewußtsein abhängige Seite dieses Desselbigen, während die Tatsache die von uns unabhängige Seite desselben bedeutet. An dieser Stelle, wie bei den beiden

zuerst erwähnten Beweisführungen Palágyis ist es zum mindesten zweifelhaft, ob er als Gegenstand das von unserm Erkennen Unabhängige annimmt oder nicht. Daran aber muß unter allen Umständen festgehalten werden, daß der Gegenstand des Erkennens etwas vor und unabhängig von ihm Vorhandenes ist, das wir also so erkennen, wie es unerkannter Weise wenigstens von uns unerkannter Weise ist. Auch der von uns abhängige Eindruck ist nur Gegenstand des Erkennens nach seinem überzeitlichen und darum allgemeingültigen und insofern von uns unabhängigen Charakter.

„Der Eindruck ist etwas so Flüchtiges, daß wenn er konstatiert wird, er auch nicht mehr da ist, so daß man sich nur durch Erinnerung auf ihn beziehen kann". (S. 180.) Daraus ergibt sich, daß das Eindrucksurteil eigentlich schon ein Erinnerungsurteil ist, wie schon S. 174 bemerkt wird. „Wir müssen uns sagen, daß innerhalb unsers Empfindens eine Tendenz besteht, uns nicht zur Besinnung kommen zu lassen und daß diese Tendenz es ist, die unserer Empfindung den Charakter des Eindrucks verleiht. Würde aber in unserm Empfinden bloß diese Tendenz bestehen, dann kämen wir überhaupt nie zu einem Urteil, wir wären fortwährend in die Sklavenfessel des Eindrucks eingeschlossen. Da wir uns aber schließlich doch zu Urteilen über unsere Eindrücke aufzuraffen vermögen, so müssen wir notgedrungen in unserm Empfinden auch eine der vorigen gegenläufige Tendenz annehmen und dies ist die Erinnerung, welche uns zur urteilenden Besinnung über das Erlebte verhilft."

(S. 183). So ergibt sich, daß wir vom Eindruck nur vermittels der Erinnerung, also nur durch ein Doppelerlebnis zum Urteil gelangen, womit weiter erklärt ist, daß das Urteil einen zweigliedrigen Bau haben muß, ein Subjekt und ein Prädikat. „Der Erinnerung und dem Eindruck als vergänglichen Erlebnissen entsprechen im Urteil Prädikat und Subjekt als Begriffserlebnisse“ (S. 191.) Der Übergang von der empfindenden Besinnung zur urteilenden ist ein mathematischer Zeitpunkt, nicht durch ein neues Empfinden oder Fühlen, das die erstere Empfindung nur fälschen würde, vermittelt (S. 194—195). Das soll doch heißen Empfindung und Urteil sind nicht bloß graduell, sondern qualitativ verschieden, das Urteil kommt nicht durch eine graduelle Steigerung der Empfindung zustande. „In diesem mathematischen Jetzt nehmen wir vom Eindruck und von der Erinnerung nichts hinweg, wir fügen ihnen auch nichts hinzu als ihre Geltung und zwar ihre ewige Geltung. Denn der Eindruck ist ja schon vergangen und die Erinnerung an denselben ist soeben an ihre Schlußgrenze gelangt, unsere Anerkennung gilt also einem schon Vergangenen. Wir finden in der Erinnerung und demzufolge im Eindruck ein Unvergängliches und dieses Finden des Ewigen im Vergänglichen ist es, was den Inhalt des Erkenntnismomentes ausmacht. Soll aber dieses Finden des Ewigen im Vergänglichen eine Bedeutung für unsere weitere Erkenntnis erlangen, so muß von ihm ein vitaler Akt, ein Urteilsakt, ausgeben, der sich als Sprechakt oder dergleichen kundgibt. Dadurch wird das bloße Wissen des erkennenden Augenblicks zu einer sinnlich faßbaren Tatsache.“ (S. 195—196.)

Das alles stimmt mit meiner Auffassung von Erkenntnis und Urteil, die auch ich voneinander unterscheide, überein, abgesehen davon, daß Palágyi hier zum ersten Mal, wie er in Anspruch nimmt, die Zweigliedrigkeit des Urteils begründet (meine Begründung durch die Idee der Zusammengehörigkeit übergeht er). Aber was ist das Ewige, das wir in dem vergänglichen Eindruck und seinem Gedächtnisbild finden? Mit Recht betont Palágyi S. 214, daß ein Eindruck nur identifiziert werden kann, wenn in ihm ein Ewiges, Unveränderliches gefunden wird, auf das man trotz seines Verschwindens immer zurückkommen kann. Er findet dieses Ewige in seiner unvergänglichen Stellung in Raum und Zeit. Was irgendwo und irgendwann gewesen ist, stattgefunden hat, dem kann dies dort und damals Stattgefundenhaben nicht mehr entrissen werden.

Das gewöhnliche Bewußtsein freilich verfährt anders. Es legt einer Gruppe von Eindrücken ein Beharrliches zugrunde, ein Ding, das für alle Sehenden identische Sonnending z. B., das von den Sonnenbildern, die bei jedem einzelnen und für jeden Sehakt andere sind, natürlich ganz verschieden ist. Dieses Beharrliche ist nur beharrlich gegenüber den Eindrücken oder Erscheinungen, denen es zugrunde liegt, abgesehen davon kann es verschwinden, nicht bloß aufhören zu erscheinen oder Eindrücke zu erzeugen, sondern überhaupt zu existieren. Das sind die Einzelgegenstände des gewöhnlichen Bewußtseins.

Aber Palágyi fährt auf derselben Seite fort: „Eine genauere Überlegung hat jedoch gezeigt, daß ein

Eindruck ohne Hilfe eines stellvertretenden Erlebnisses (gemeint ist die Erinnerung, welche mit dem Eindruck zusammen die Empfindung ausmacht) nicht identifiziert werden kann. Man findet das Identische oder das Unvergängliche nur dann, wenn man es in dem stellvertretenden Erlebnis zu finden vermag. Man identifiziert eine Tatsache, indem man einen Prädikatsbegriff auf einen Subjektsbegriff bezieht.“ (So erklärt sich leicht die Identitätsbeziehung, die Kopula „ist“ die sich in jedem Urteil findet S. 203.) S. 265: „Eindruck und Erinnerung sind Vergängliches, wir finden in beiden dasselbe Ewige und dies begründet die Identität des Subjekts- und Prädikatsbegriffs.“ Ist nun aber dem so, wird in dem Eindruck und dem Gedächtnisbild dasselbe Unvergängliche, Identische gefunden, so kann dieses nicht mehr in der unvergänglichen, zeiträumlichen Stellung beider gesucht werden, denn diese ist für Eindruck und Gedächtnisbild nicht dieselbe. Was ist denn nun das Ewige, Unvergängliche, das wir in Eindruck und Erinnerung als das Identische erfassen? Offenbar ist es etwas von beiden Verschiedenes und doch mit ihnen innig Verbundenes. Es ist das Wesen, der Sinn, die Bedeutung des Eindrucks, seine Stellung im Reiche der Wahrheit, der Gedanke des überzeitlichen Bewußtseins von ihm oder auch von dem Einzelding, welches das gewöhnliche Bewußtsein ihm als relativ Beharrliches zugrunde legt. Es ist mit andern Worten die Wahrheit vom Eindruck und seinem Gedächtnisbild oder auch vom Einzelding, das ihnen nach Annahme des gewöhnlichen Bewußtseins zugrunde liegt. Was immer wir von dem Einzelding wissen, besteht in Beziehungen zur Gesamt-

wirklichkeit, zu unserer Begriffswelt, die in Urteilen ihren Ausdruck finden und — soweit sie wahr sind — den Gegenstand und zwar den einzigen für uns erreichbaren Gegenstand des Erkennens ausmachen. Es ist Palágyis Verdienst, den Grund der Identitätsbeziehung, die jedes Urteil charakterisiert, erkannt und damit die wahre Bedeutung des rätselhaften Gesetzes der Identität aufgehellt zu haben. Meine Auseinandersetzungen, die ich hier wiederholend hinzufüge, durften nicht übergangen werden, weil ohne sie die Rede von dem Ewigen und Unvergänglichen unbestimmt und schwankend bleibt. Ich bemerke noch, daß der dem Eindruck entsprechende Subjektsbegriff der Regel nach der inhaltreichere ist, aber eben darum einen kleineren Umfang hat gegenüber dem Prädikatsbegriff, weil das Gedächtnisbild den Eindruck nur teilweise, gleichsam in Bruchstücken wiedergibt.

Nach S. 242 soll die inverse oder konträre Besinnung an die Stelle der innern Wahrnehmung treten. Sie heißt auch Selbstbesinnung und besteht in dem Urteil über das Urteil. S. 240 heißt es: es gibt nur Eindrücke und Erinnerungen, Urteile und Urteile über Urteile. Die Gefühle, die sich selbst kundtun und nicht etwas von ihnen Verschiedenes sind hier außer Acht gelassen. Eindrücke und Erinnerungen machen zusammen Empfindungen aus und diese signalisieren mechanische Vorgänge, während sie selbst vitalistische Akte sind. Empfindung in diesem Sinne ist ein Urteil. Erinnerung im eigentlichen Sinne (nicht das Gedächtnisbild, das einen Bestandteil der Empfindung ausmacht) ist ein Urteil über das Urteil. Ich erinnere mich, daß ich ihn sah. Urteile,

wie Ich sah den Mann, der Mann ist groß, aber auch die über sogenannte innere Zustände, die nach Palágyi nie bloß innerlich zeitlich, sondern zeitlich-räumlich sind, sind Ergebnis der direkten Besinnung und darum Urteile schlechthin und nicht Urteile über Urteile. (S. 231.) Erst die Urteile: Ich weiß, daß ich den Mann sah, daß der Mann groß ist, daß ich mich freue, sind Urteile der inversen oder konträren Besinnung, der Selbstbesinnung oder Urteile über Urteile. Sage ich: Ich freue mich, so beziehe ich die Freude erstens auf mein Ich, daß nur raumzeitlich bestimmbar ist und zweitens fälle ich ein Urteil, das nur in sinnlichen Worten faßbar ist. Aus beiden Gründen ist das Urteil kein Urteil der innern Wahrnehmung, ebensowenig wie die Erinnerung als Urteil über ein Urteil ein solches ist. Wenn Palágyi S. 193 empfindende und urteilende Besinnung einander gegenüberstellt und S. 296 sagt, daß Empfindung uns etwas außerhalb des Leibes, nämlich mechanische Vorgänge signalisiere, so ist in beiden Fällen unter Empfindung etwas ganz Verschiedenes gedacht, und kann in letzterem Falle darunter nur ein Urteil verstanden werden, in dem erst die Beziehung auf Gegenstände d. h. allgemeingültige, überzeitliche Wahrheiten zustande kommt. Hier gibt sich der Mangel einer scharfen psychologischen Analyse bei Palágyi wie so oft deutlich zu erkennen. Die verschiedenen Formen des Wissens, das uneigentliche Wissen oder die Bewußtheit der Bewußtseinsvorgänge, das nicht namentliche Wissen, das Wahrnehmen im Ganzen gegenüber dem Bemerken, das abstrakte und konkrete Wissen, das einschließliche und ausdrückliche

Wissen hätten sorgfältig unterschieden und auseinandergehalten werden müssen. Die drei ersten Formen des Wissens sind sicher nicht als urteilendes Wissen zu charakterisieren. In jedem Urteil ist das Bewußtsein der Wahrheit einschließlich vorhanden; in dem Urteil: über das Urteil: Es ist wahr, daß . . . . tritt es ausdrücklich hervor. Dieses Urteil über das Urteil ist offenbar kein Ichurteil, es beruht nicht auf einer Selbstbesinnung im Sinne Palágyis, in der das Ich immer eine Rolle spielt. Ist nicht in jedem Urteil in gleicher Weise das Urteil: Ich weiß daß . . . u. s. w. einschließlich vorhanden und insofern mit dem ersteren Urteil gleichzeitig, während es freilich, wenn es ausdrücklich hervortritt, nicht mit ihm gleichzeitig sein kann? (Gegen S. 235).

Endlich spricht Palágyi S. 258—276 von der neutralen Besinnung als Grundlage zunächst der Arithmetik und dann der Mathematik überhaupt. Das Zählen d. h. das zählende Urteil, die fundamentale arithmetische Tat beginnt mit dem Urteil, daß etwas Eins ist. (S. 262.) Jeder Eindruck ist als solcher ein einziger, da er im Laufe der Zeit nicht als derselbe wiederkehren kann. (S. 266.) So ist das erste zählende Urteil ein analytisches Urteil. (S. 263.) Aber wir erfassen den Eindruck nur in der Erinnerung, indem wir in beiden dasselbe Ewige finden. Erinnerung ist nicht dasselbe mit dem Eindruck, der Prädikatsbegriff nicht mit dem Subjektsbegriff; um ein identisches d. h. wahres Urteil fällen zu können, müssen zwei verschiedene Begriffe unter dem Gesichtspunkt der Identifikation d. h. des

Urteilens erfaßt werden (S. 265). (Vergl. S. 83 über die Verwechselung der Symbole mit der Erkenntnis). Beim Zählen anerkennen wir, daß der Eindruck, den wir bekommen, etwas ganz Besonderes und darum Einziges ist, aber da wir uns nicht weiter kümmern um jenes ganz Besondere, durch welches der Eindruck den Charakter der Einzigkeit hat, so erfassen wir in jedem Eindruck nichts anderes als die Einzigkeit desselben (S. 266). (Was S. 266 von der Unerschöpflichkeit des Eindrucks gesagt wird, halte ich, wie früher gezeigt, für unrichtig und außerdem in diesem Zusammenhang für mindestens überflüssig.) Hierin liegt es ausgesprochen, daß wir die besondere Einzigkeit von der allgemeinen Einzigkeit wohl unterscheiden, so oft wir uns Rechenschaft darüber geben, was wir tun, wenn wir sagen, daß etwas eins ist. Wir erfassen dann in dem besonderen Einzigen das allgemeine Eins, oder beziehen das allgemeine (mehr unbestimmte Eins) der Erinnerung auf das besondere Eins des Eindrucks. $1 = 1$. (S. 267.) Dieser Prozeß wiederholt sich bei allem weiteren Zählen $1 + 1 = 2$, $1 + 1 + 1 = 3$. Im Subjekt werden die besonderen Einzigkeiten auseinandergehalten, im Prädikat zu einer höheren Einheit zusammengefaßt. (S. 268.) Beim Zählen stellen wir uns prinzipiell auf den Standpunkt, wo uns der Unterschied zwischen besonderem und allgemeinem Eins gleichgültig ist. Wäre dies nicht der Fall, so würde uns das Zählen unmöglich (S. 269). Prädikat und Subjekt wird so gleichgesetzt, an die Stelle des Urteils im eigentlichen Sinne trifft die Gleichung (S. 270). „Jene Besinnungsweise, wo wir im Urteilen prinzipiell keinen Unterschied machen

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

zwischen dem Subjekt und dem Prädikat des Urteilens, nenne ich die neutrale Besinnung“ (S. 271). In der neutralen Besinnung egalisieren wir nicht bloß Subjekt und Prädikat des Urteils, wir egalisieren auch das Sachurteil und Ichurteil oder die direkte und inverse Besinnung. Es ist nämlich bei dem Zählen von Dingen völlig gleichgültig, ob wir die Dinge selbst zählen oder ein anderer, der die Äußerung unserer Zählakte wahrnimmt, diese Zählakte abzählt, ob die Dinge durch direkte Urteile oder diese direkten Urteile durch konträre Urteile gezählt werden; es ist gleichgültig, ob man im Zählen auf den jeweiligen sinnlichen Eindruck achtet und ihn als Eins erkennt oder ob man für die Eins ein Symbol setzt (Strich oder Ziffer) und nunmehr statt des ursprünglichen Eindrucks diese Symbole zur Unterlage für das Zählen nimmt (S. 272). Das Symbol (das Zeichen für das direkte Urteil) und die Sache sind gleichwertig (S. 273).

Lehre von Raum und Zeit.

Von den 25 Kapiteln seines Buches widmet Palágyi nicht weniger als 5, die Seiten 43—50, 51—58, 115—123, 123—129 und 277—315 umfassend, der Erörterung von Raum und Zeit. Er nimmt damit, wie ich schon sagte, die Untersuchungen seiner ersten deutschen Schrift, die, soviel ich sehe, ganz unbeachtet geblieben ist, wieder auf und zwar in glücklicher, erfolgreicher Weise. Auch ihm wie Kant ist der Raum und die Zeit eine Anschauung oder Erscheinung — die Erscheinungen sind für Pa-

lágyi Anschauungen (S. 127). Daraus ergibt sich notwendig, daß es keinen statischen, sondern nur einen beständig sich erneuernden dynamischen Raum gibt. Die Wand vor mir ist nur scheinbar beharrlich: sie besteht aus lauter unablässig sich wiederholenden gleichen, nicht identischen Eindrücken, wenigstens gilt das von der erscheinenden Wand. Kant nimmt zweifellos genau in diesem Sinne den Raum als einen dynamischen, fließenden oder beständig sich erneuernden an, was Palágyi ganz übersieht oder geradezu leugnet.

Freilich sollen Raum und Zeit nach Kant reine Anschauungen sein (S. 117, S. 56 u. 57) und das ist zweifellos falsch, sie sind mit Empfindungsstoff belastet, so oft wir sie uns vorzustellen oder sie anzuschauen versuchen; ohne diesen Empfindungsstoff können wir sie nicht anschauen. S. 52 wird angenommen, daß wir bei einem Körper von seinen sinnlichen Qualitäten absehen können und so bloß seine Ausdehnung oder Räumlichkeit zurückbehalten, ferner daß wir auch von der Räumlichkeit abstrahierend bloß die sinnlichen Qualitäten als Rest erhalten. Das letztere erscheint mir unmöglich, wenigstens bei den Farben und Tastqualitäten der Rauheit, Glätte u. s. w. Das erstere ist allerdings möglich und ohne Zweifel die Weise, wie wir zur Vorstellung des Raumes überhaupt und insbesondere des leeren Raumes gelangen. Auf gleiche Weise durch Absehen von den aufeinanderfolgenden Veränderungen gewinnen wir auch die Vorstellung der Zeit überhaupt und insbesondere der leeren Zeit. Raum und Zeit sind also Abstraktionsvorstellungen, die nur durch

diese Abstraktion zustande kommen und nur in ihr Bestand haben. Aber sollen sie nicht bloße Wortvorstellungen, sondern Sachvorstellungen von anschaulichem Charakter sein, so müssen sie mit einem der Ausdehnung und Veränderung irgendwie entsprechenden Empfindungsstoff, mit irgendwelchen, wenn auch noch so unbestimmten sinnlichen Bildern von etwas Ausgedehntem oder von Veränderungen behaftet sein. Das gilt ebenso von unserer Vorstellung des leeren Raumes und der leeren Zeit, wie von unserer Vorstellung des Raumes und der Zeit überhaupt. So kommen wir meiner Auffassung nach zur Vorstellung des leeren Raumes und der leeren Zeit, und darin besteht diese Vorstellung.

Es ist recht unglücklich, daß Palágyi von dem Bilde eines leeren Gefäßes ausgeht, das dem gewöhnlichen Bewußtsein und auch bei Kant den Raum und die Zeit darstellen soll (S. 48). Niemand denkt bei Raum und Zeit, auch nicht beim leeren Raum und der leeren Zeit an ein solches Gefäß, und am wenigsten hat das Kant getan. Freilich setzt das gewöhnliche Bewußtsein ein Leeres, also einen leeren Raum voraus, um sich die Bewegung der Körper vorstellbar machen zu können und insofern mag man sagen, daß ihm Raum und Zeit als etwas Apriorisches gelten. Aber damit kann doch die Apriorität von Raum und Zeit bei Kant nicht zusammengestellt werden (S. 50). Auch wir können uns dieser Vorstellung eines leeren Raumes und einer leeren Zeit als Voraussetzung und insofern apriorischer Bedingung der Bewegung der ausgedehnten Körper solange nicht entschlagen, als wir an der Bewegung als einem realen Vor-

gang, die nicht bloße Anschauung oder Erscheinung ist, festhalten. Die Annahme einer Verschiebbarkeit der Körperteile ohne leere Zwischenräume zur Erklärung der Bewegung, die schon Anaxagoras versuchte, überhebt uns dieser irrationellen Vorstellung nicht.

Ich stimme Palágyi durchaus bei, daß Raum und Zeit nicht im Sinne Kants als apriorische Formen der Anschauung betrachtet werden können. Was den Raum angeht, so liegt der Gedanke zu nahe, daß die Gesichtsempfindungen der Netzhaut des Auges und die Tastempfindungen der Tasthaut der Hand ein ausgedehntes Nebeneinander erst dadurch bilden, daß den einzelnen eine Stelle im Raum überhaupt angewiesen ist, wie auch symmetrische Körper nur darum nicht ihre Stelle miteinander im Raum vertauschen können, weil sie ein anderes Verhältnis zum Raum überhaupt haben. Allein Kant nimmt nur für die Raumanschauung überhaupt eine Apriorität in Anspruch, zur Auffassung bestimmter Räume z. B. eines Hauses, Baumes, eines Quadrats sollen wir durch die zugrundeliegenden Dinge an sich veranlaßt werden. Da wir nun mit den Dingen an sich, wenn überhaupt, nur durch die Empfindungen in Beziehung kommen, so sind es die Empfindungen, insbesondere die Gesichts- und Tastempfindungen, welche uns zur Anwendung einer bestimmten Raumform veranlassen. Ist aber dies der Fall, dann werden wir nicht zuviel behaupten, wenn wir sagen, daß die Empfindungen überhaupt es sind, die uns zur nicht bloß bestimmten, sondern auch zur allgemeinen Raumanschauung veranlassen, wie immer diese Veranlassung zu denken ist. Was die Zeit angeht, so können wir Empfindungen nicht

angeben, auf die sie anwendbar wären, außer denen, die schon zeitlich sind, z. B. die aufeinanderfolgenden Gesichts- oder Tastempfindungen von unsern Bewegungen. Außerdem ist oft eingewandt, aber nie genügend widerlegt: Die Anwendung der Zeitform auf die Empfindungen, welche aus ihnen zeitliche Anschauungen macht, setzt lauter wirklich aufeinanderfolgende Akte des Anschauens oder der Anwendung der Zeitform voraus, deren Aufeinanderfolge natürlich nicht durch eine Anwendung der Zeitform zustande gekommen ist. Raum und Zeit sind darum nach meiner mit Palágyi übereinstimmenden, aber anders begründeten Ansicht keine apriorischen Anschauungen im Sinne Kants.

Wir werden durch die Empfindungen veranlaßt zu bestimmten räumlichen und zeitlichen Anschauungen nicht bloß, sondern überhaupt räumlich oder zeitlich anzuschauen. Aber worin besteht diese Veranlassung, wie kommen wir von den Empfindungen zu räumlichen Anschauungen? In ähnlicher Weise, wie wir von den Empfindungen zu den Begriffen kommen. Durch den Blick des Geistes, wie ich es in meiner Erkenntnistheorie nenne, damit auf den νοῦς ποιητικὸς des Aristoteles verweisend, wofür Palágyi sagt: durch den Finderblick. Was ist Raum und Zeit? Palágyi gibt uns darauf leider keine bestimmte Antwort, obgleich seine Ausführungen die richtige Antwort unmittelbar nahe legen. Einmal formuliert er sogar diese richtige Antwort, aber er lehnt sie ab. S. 117 nennt er den Raum die Bedingung, ein Funktionsgesetz für die Wahrnehmung von Gestalten und meint damit im Sinne Kants zu sprechen,

erklärt aber den so gefaßten Raum für etwas nicht bloß Unwahrscheinliches, sondern auch für etwas Unerkennbares, das wir den Empfindungen andichten. Raum und Zeit sind das Gesetz der Erscheinungen, durch sie hat jede Erscheinung ihre unverrückbare, mit keiner andern vertauschbare Stelle im Reiche des Geschehens. Sie sind darum in der Tat apriorische Bedingungen der Wahrnehmung, durch die wir den Erscheinungen eben diese bestimmte Stelle, das Hier und Jetzt anweisen. Sie verhalten sich zu den Erscheinungen wie die Formel, das Gesetz der Ellipse zu ihrer sinnlichen Darstellung. Sie sind apriorisch in dem Sinne, in dem alle echten Gesetze und Begriffe apriorisch genannt werden können. Nicht als wären sie bloße willkürliche Zutaten zu dem Gegebenen, sondern wir lesen sie aus dem Gegebenen der Empfindungen ab, wie wir das Gesetz, den Begriff der Ellipse aus ihrer sinnlichen Darstellung ablesen. Es gibt keine überräumlichen und überzeitlichen Empfindungen, die erst durch unsere Anschauung räumlich und zeitlich werden, wie Palágyi Kant widerlegend mit Recht S. 56 betont, wir finden in den Empfindungen ihre ewige Gültigkeit, ihr unverrückbare Stellung in Raum und Zeit. Aber weder durch den Raum allein noch durch die Zcit allein erhalten die Erscheinungen ihre unverrückbare Stellung, sondern durch Raum und Zeit zusammengenommen: das Hier ist ein unveräußerlicher, ausschließlicher Besitz in Verbindung mit dem Jetzt, insofern derselbe Ort nicht zugleich zwei Dingen eigen sein kann, das Jetzt ist ein unveräußerlicher, ausschließlicher Besitz durch Verbindung mit einem Hier, mit einem örtlich oder räumlich Bestimmten, z. B. der jetzt

gedachte Gedanke durch Verbindung mit einem räumlich bestimmten Ich, wie wir früher sahen.

Daß aber dieses Gesetz der Erscheinungen wieder eine objektive Begründung im Bewußtsein überhaupt haben muß, wie schon die Paradoxie zeigt: „Aus der Überwindung des Nebeneinander in der Berührung entsteht das Nebeneinander im Raume, aus der Überwindung des Nacheinander in dem Übergang entsteht das Nacheinander in der Zeit", worauf ich in meiner Erkenntnistheorie Gewicht lege, geht Palágyi leider nicht ein. Natürlich bedarf es für die Entstehung unserer Begriffe von Raum und Zeit keiner Lokalzeichen oder besonderer Empfindungen (S. 278), wir finden in jedem Eindruck seine Einzigkeit, seine unverrückbare ewige Stellung, (S. 279), sein nacktes Dasein ohne Rücksicht auf seine besondere Beschaffenheit verbürgt uns schon seine Einzigkeit. Indem wir darum das Dasein äußerer Eindrücke im Lichte der neutralen Besinnung erkennen, erkennen wir die ewige raumzeitliche Ordnung derselben (S. 280). Der Eindruck symbolisiert uns das Hier, die unmittelbar folgende Erinnerung des Jetzt. Wir trennen das Hier und Jetzt aus demselben Grunde, aus welchem wir zwei Begriffssymbole (Subjekt und Prädikat) brauchen, um bloß eine Tatsache auszudrücken und wir verbinden das Hier mit dem Jetzt aus demselben Grunde, aus dem wir den Subjekts- mit dem Prädikatsbegriff verbinden müssen, um eine Tatsache urteilend darzustellen (S. 284). Nimmt man die Gesamtheit der Raumpunkte als Subjekt eines Satzes, dann läßt sich von ihnen prädizieren, daß sie jetzt sind. Unsere Sätze sind aus demselben Grunde dual gebaut

aus welchem die Ordnung der Erscheinungen eine duale ist (S. 283).

Palágyi und Kant.

Palágyi setzt sich in seinem Buche das Ziel im Gegensatz zu der dualistischen Erkenntnistheorie Kants eine Einheitslehre der Erkenntnis zu entwerfen. Er bekämpft darum nicht bloß, wie wir schon gesehen haben, die Kantische Unterscheidung von Materie und Form der Erkenntnis, von Sinnlichkeit und Verstand, sondern auch die Unterscheidung apriorischer und aposteriorischer Erkenntnisse, analytischer und synthetischer Urteile im Sinne Kants, ebenso wie die Kantische Unterscheidung eines innern und äußern Sinnes, die mit der Unterscheidung einer innern und äußern Wahrnehmung, psychischer und physischer oder bloß zeitlicher und räumlich zeitlicher Erscheinungen zusammenhängt, worüber wir bereits ausführlich sprachen, endlich die Annahme von Leibniz, Kant und der meisten Neueren, daß die Tatsachenurteile bloß einen zufälligen und nur die begrifflichen Urteile einen notwendigen Charakter haben. Beginnen wir mit dem letzten Punkte, so ist einleuchtend, daß alle Erscheinungen, so flüchtig sie sein mögen, eine unverrückbare und unveräußerliche Stelle im Reiche des Geschehens einnehmen und dadurch über den Bereich des Zufälligen hinausgehoben sind. Es gibt keine zufälligen Wahrheiten, wie Husserl meint. Jede Wahrnehmung eines Hier und Jetzt Gegenwärtigen ist eine Erkenntnis, nur weil ihr Gegen-

stand eben durch das Hier und Jetzt einen Ewigkeitscharakter hat. Was die Unterscheidung analytischer und synthetischer Urteile angeht, so verweise ich auf meine Erörterungen in den Grundzügen der Erkenntnistheorie, die Palágyi wiederum unerwähnt läßt. Alle Urteile sind synthetisch, trotzdem in ihnen die Identität von Subjekt und Prädikat behauptet wird, weil wir in ihnen ein Ewiges erfassen. Es gibt kein Apriori im Sinne Kants, wir fügen kein Fremdes aus unserm Eigenen zu dem Gegebenen hinzu, sondern wir finden das Ewige in dem Vergänglichen. So kommen wir zu Begriffen und Gesetzen, die eben darum überempirische und insofern apriorische Bedeutung haben. Wir verdanken sie dem Finderblick, dem Blick des Geistes, dem νοῦς ποιητικὸς des Aristoteles.

S. 265 werden „symbolische (die sogenannten apriorischen Wahrheiten)" ernsthaft den Tatsachen gegenübergestellt. S. 209 werden sie für Spielereien erklärt. S. 33 wird die glänzende Auffassungsweise Kants gerühmt: Begriffe ohne Anschauungsn sind leer. Das ist eine der vielen unvorsichtigen Behauptungen Palágyis wie sie einem gewandten Stilisten nur zu leicht aus der Feder fließen, die aber mit seinen sonstigen Äußerungen nicht in Einklang zu bringen ist. Ganz etwas Anderes ist natürlich, daß für uns die Begriffe nur in Wortsymbolen faßbar sind oder auch, daß wir alles begrifflich Gedachte uns in sinnlichen Bildern verdeutlichen müssen. Das kommt auf das Aristotelische hinaus: Kein Begriff ohne Phantasiebild. Kant will ganz etwas Anderes sagen; seinen Gedanken erläuternd sagt er an anderer Stelle: durch Anschauungen werden uns Gegenstände gegeben, durch Begriffe werden sie gedacht.

In der Tat, wenn er die Begriffe ohne Anschauungen leer nennt, so will er sagen, daß sie ohne Anschauungen keine Gegenstände haben. Aber Anschauungen sind ja nach Palágyi Urteile der direkten Besinnung und haben nur darum ihren Gegenstand in dem Ewigen, das sie erfassen, mag dieser auch nur „in der unvergänglichen Stellung“ bestehen, die der Eindruck in Zeit und Raum inne hat (S. 214). „In jedem Urteile, auch in dem allerbescheidensten Tatsachenurteil spielt der Gedanke an das Ewige eine unvermeidliche Rolle“ (S. 171). „Die Urteilstat ist es, welche Begriffe schafft, ja es gibt eigentlich außerhalb des Urteilens gar keine Begriffe“ (S. 203). „Begriffe entstehen durch die Urteilshandlung und zwar zunächst durch das Tatsachenurteil“ (S. 205). „Jede Einzelwahrheit, wie sie auch einem simplen Tatsachenurteil zukommt, kann auch ein Gesetz genannt werden. Hierdurch ist der Unterschied zwischen Urteilen a priori und a posteriori ein für allemal aufgehoben“ (S. 169). Anschauungen sind hiernach selbst Begriffe und Gesetze und nur darum, weil sie beides sind, sind sie Erkenntnisse. In dem von Palágyi als glänzende Auffassungsweise Kants gerühmten Satze: Begriffe ohne Anschauungen sind leer werden außerdem Sinnlichkeit und Verstand als Komponenten der Erkenntnis gegenübergestellt, was nach Palágyi einen Grundirrtum Kants oder besser seiner dualistischen Erkenntnistheorie bildet.

Aber vielleicht hat Palágyi im Sinn, unsere Erkenntnis mit Kant auf die Erfahrung einzuschränken, trotzdem sie gerade das über die Erfahrung hinausgehende Ewige zum Gegenstand hat. S. 154 heißt es: „Man kann auch ohne sich

auf irgend ein nebliges Prinzip der Kausalität zu berufen, den Gedanken einer ewigen Weltordnung festhalten und man braucht zu diesem Zweck nur darauf hinzuweisen, daß keine Erscheinung die andere aus ihrer raumzeitlichen Stellung zu verdrängen vermag und jede bis ans Ende der Zeiten immer dieselbe raumzeitliche Charakteristik, die ihr zukommt, behauptet." Damit stimmt, wie es scheint, S. 243 überein: „Es handelt sich in der Physik und Metaphysik um denselben Erkenntnisinhalt. Während nämlich die Naturwissenschaft in der direkten Besinnung das Ewige unter dem Gesichtspunkt des Vergänglichen betrachtet, geht die Metaphysik in der inversen Besinnung auf eine Betrachtung des Vergänglichen unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit aus." Natürlich gebe ich durchaus zu, „daß es keine Erkenntnisse a priori gibt, die aus einer wesentlich anderen Quelle stammen, wie die Erkenntnisse a posteriori" (S. 202); ferner: „daß das Ewige als Ewiges ohne Hilfe eines Vergänglichen zu erfassen, für uns Menschen unmöglich ist" (S. 253). Aber ich frage: Wenn wir auch das Ewige nur im Vergänglichen finden, so ist es doch vom Vergänglichen verschieden und bildet seinen Gegensatz, das Vergängliche kann also nicht selbst das Ewige sein, sondern nur an dem in ihm gegenwärtigen Ewigen teilnehmen, insofern als das Ewige ihm diese Teilnahme gestattet oder ermöglicht. Ist das etwas Anderes als Kausalität? Soll das Vergängliche und das Ewige ohne Beziehung sein und wenn das nicht möglich ist, muß dann diese Beziehung nicht als eine solche der Unterordung im Sinne des Unterworfen- und Untergebenseins gedacht werden? Ist das nicht Kausalität? Wer

kann mit seinem Denken stehen bleiben bei der raumzeitlichen, für die ganze Vergangenheit und die ganze Zukunft festgelegten Ordnung der Erscheinungen, die weder in den vergänglichen Erscheinungen, noch in unsern vergänglichen Urteilshandlungen ihren Grund haben kann, stehen bleiben, ohne nach ihrem Grunde zu fragen? Die größten Geister, Platon und Augustin, haben das nicht gekonnt, den viel kleineren unserer Zeit scheint es keine Mühe zu machen. Soll an die Stelle des psychologischen Positivismus, der die Welt aus den Empfindungen aufbaut, ohne sich um den Grund der Empfindungen zu kümmern, ein logischer Positivismus treten, der den Ewigkeitscharakter der Wahrheit anerkennt, aber die Frage nach dem Grunde desselben abschneidet?

Materie und Form, Sinnlichkeit und Verstand.

Was die Unterscheidung von Materie und Form der Erkenntnis, von Sinnlichkeit und Verstand oder sinnlicher und verständiger Erkenntnis angeht, auf der in letzter Instanz noch Palágyi der dualistische Charakter der Kantischen Erkenntnistheorie beruht, so wird ihr gegenüber von Palágyi eine Kritik geübt, die für Kant, wenn berechtigt, geradezu vernichtend ist und die Freunde Kants zu energischer Abwehr nachdrücklich herausfordert. Ich zitiere kurz die Ergebnisse S. 9: „Mit der Annahme von Erkenntnisformen haben wir also keine Erkenntnislehre, sondern bloß eine Erkenntnismythologie gewonnen.“ S. 10: „Kurz, die Formenlehre ist eine metaphysische Erdichtung

welche die eigentümliche Aufgabe hat, metaphysische Erdichtungen für immer unmöglich zu machen.“ S. 32: „Man sieht, wohin die Selbstenzweiung des Erkenntnisvermögens (seine Teilung in Sinnlichkeit und Verstand) führt. Ist einmal die Klinge der Erkenntnis zerbrochen, dann läßt sich mit ihr nichts mehr ausrichten, und dann kann orientalische Mystik siegreich in die lichten Hallen der abendländischen Philosophie einziehen. Dann kann der blinde, unvernünftige Wille zum Weltprinzip erhoben werden und dann bleibt auch nichts übrig, als diesen von Grund aus zu verneinen und das ewige Nichts des Nirwana anzustreben. Dann kann der mitleidsselige, windelweiche Buddha auf den Thron der Wahrheit gesetzt und alsbald auch dieser, durch einen dithyrambisch-dionysischen Zarathustra in die Flucht geschlagen werden. Wohin dieser Entwickelungsprozeß führt, wer vermag es zu ermessen? Allem Anschein nach wird sich die abendländische Wissenschaft und Philosophie auch mit mancherlei wollhaarigen, plattnasigen und spitzköpfigen Propheten der dunklen Weltteile befreunden müssen.“

Jedenfalls hat Palágyi recht, wenn er den Grund für die so wichtige, die ganze Gestaltung der Kritik bedingende Unterscheidung von Materie und Form bei Kant in seiner Stellung zur Logik des Aristoteles findet (S. 4ff.). Kant hält fälschlich die Logik des Aristoteles für rein formal oder für eine Wissenschaft von der bloßen Form der Erkenntnis. Schon die Bedeutung des Mittelbegriffes in der aristotelischen Schlußlehre hätte ihn darüber eines besseren belehren können, denn der Mittelbegriff entspricht bei Aristoteles dem metaphysischen Wesensbegriff oder

dem Begriff der Entelechie. Eine Wissenschaft ferner von der bloßen Form des Erkennens, die allen Inhalts ermangelt, ist gar nicht denkbar. Wir können freilich von jedem bestimmten Inhalt des Erkennens, der den Gegenstand der Einzelwissenschaften, z. B. der Botanik, Zoologie bildet, absehen und tun das in der Logik wirklich, aber nicht überhaupt von allem Inhalt. Wir können auch von der Wahrheit des Inhalts absehen und bloß den Inhalt zergliedern, wir kommen so zu formal richtigen Urteilen und Schlüssen — es ist das die dritte Deutungsweise von Form und Materie bei Kant, gegen die Palágyi sich nicht ohne weiteres ablehnend verhalten durfte S. 38 — aber auch diese formal richtigen (analytischen) Urteile und Schlüsse sind nur Erkenntnisse, weil das Enthaltensein des Prädikats im Subjekt oder des Schlußsatzes in den Prämissen eine Wahrheit ist, und sie entbehren somit eines eigentümlichen Inhalts nicht. (Insofern sind auch diese Analysen wieder wahre Synthesen, wie ich schon in meinen Grundzügen der Erkenntnistheorie andeutete. Man vergleiche hiermit die sehr geistreichen und gedankenvollen, leider ergebnislosen Auseinandersetzungen Palágyis in der Abhandlung über analytische und synthetische Urteile, auch die Abhandlung über den Satz der Identität.) Auch die beiden ersten von Palágyi erwähnten Deutungsweisen des Unterschieds von Materie und Form der Erkenntnis, ganz entgegengesetzt der dritten, sind dem Kantkenner wohl verständlich und wertvoll und verdienen die herbe Kritik Palágyis S. 37 nicht, obgleich sie deutlich zeigen, wie willkürlich Kant mit dieser seiner Terminologie umspringt. Übrigens

brauche ich nicht noch einmal zu wiederholen, daß ich apriorische Formen im Sinne Kants nicht anerkennen kann, weder Anschauungs- noch Denkformen. Was wir beim Erkennen zu den Empfindungen hinzufügen, das verdanken wir dem Blick des Geistes, wie ich es nannte, dem Finderblick wie Palágyi es nennt, dem *νοῦς ποιητικὸς* des Aristoteles, wir finden es auf diese Weise in den Empfindungen, wenn auch nur als Andeutung, Symbol, Reflex, und bringen es im Urteil als die Wahrheit, das Ewige und darum Allgemeingültige zum Ausdruck. Das ist meine ständige Behauptung in den Grundzügen der Erkenntnistheorie, die Palágyi als die neue Wahrheitstheorie anerkennt.

Es ist eigentlich selbstverständlich, daß wir von einer sinnlichen Erkenntnis neben der Verstandeserkenntnis nicht reden können, obgleich seit Aristoteles das ganze Mittelalter hindurch davon geredet wurde und auch Kant wieder eine sinnliche Erkenntnis neben der Verstandeserkenntnis angenommen hat. Sagt er doch ausdrücklich, daß „es zwei reine Formen der Anschauung als Prinzipien der Erkenntnis a priori gebe, nämlich Raum und Zeit." Palágyi S. 27. Es gibt nur Eine Erkenntnis und diese findet im Urteil ihren gedanklichen Ausdruck, sie ist Erkenntnis nur darum, weil wir in ihr ein Ewiges, Allgemeingültiges, nämlich die Wahrheit erfassen. Palágyi deutet diesen entscheidenden Grund gegen die Annahme einer sinnlichen Erkenntnis an S. 19: „Wo immer wir irgend eine Sinnestätigkeit konstatieren, dort nehmen wir gleich auch an, daß wenigstens eine leise Spur von Intelligenz mit im Spiele ist." Aber diese bloße Andeutung

genügt natürlich nicht. Es bedarf eines ausdrücklichen Beweises, daß es eine sinnliche Erkenntnis nicht geben kann. Ein solcher Beweis läßt sich nun auf Grund eines Satzes Palágyis sehr leicht führen. S. 193 bezeichnet Palágyi es mit Recht als eine der komischsten Selbsttäuschungen unserer Psychologen, wenn sie glauben vermittelst der innern Wahrnehmung die Empfindungen erforschen zu können. Was wir als Empfindungen konstatieren zu können glauben, sind nämlich nichts als Urteile: Ich sehe etwas Rotes, fühle etwas Weiches, rieche, schmecke etwas, Urteile, in denen wir wie in allen Urteilen das Ewige, Allgemeingültige oder die Wahrheit erfassen, sei es auch, daß diese hier nur in der unverrückbaren und unveräußerlichen Stellung eines Eindrucks in Raum und Zeit oder im Reiche des Geschehens besteht. Natürlich sind diese Urteile nur als Erkenntnisprodukte (S. 35 u. 39), als fertige Urteile, die sprachlich in Gestalt von Sätzen dargestellt werden, unserer Wahrnehmung zugänglich, nicht als Urteilsakte; das Urteilen selbst wie das Erkennen und die Wahrheit können ebenso wenig wahrgenommen werden (S. 144—145) wie das Ich. Auch Palágyi hat, wie wir in unserer Darlegung seines Erkenntnisbegriffes schon sahen, einen Beweis gegen die Annahme einer sinnlichen Erkenntnis zu führen gesucht S. 21, der dann S. 35 in gleicher Weise gegen die Annahme einer Materie der Erkenntnis verwendet wird. Aber wir haben schon gesehen, daß dieser Beweisführung der falsche Begriff des Erkennens als eines bloßen Objektivationsvorgangs zugrunde liegt; das Erkennbare soll eben, weil es erkennbar ist, zu einer Erkenntnis werden.

In dem ganzen Abschnitt „die Ausschaltung des Verstandes“ spielt dieser falsche Erkenntnisbegriff die Hauptrolle, dieser Abschnitt gibt deshalb zu vielen Aussetzungen Anlaß. Wenn es wirklich in unserer Erkenntnis sinnliche und intellektuelle Elemente, und unter den sinnlichen apriorische und aposteriorische Elemente gibt, wie das erstere alle, das letztere wenigstens Kant annimmt, warum soll man diese nicht voneinander unterscheiden können und im Wege der Abstraktion für sich betrachten dürfen — und das meint doch Kant mit dem Isolieren der Sinnlichkeit — ohne den Verstand ausschalten zu müssen?

Eine sinnliche Erkenntnis gibt es nicht, und umgekehrt eine reine, aller sinnlichen Elemente, aller Gedächtnis- und Phantasievorstellungen bare Verstandeserkenntnis ist auch unmöglich (S. 19, S. 83). Aber müssen wir dennoch nicht hier eine Unterscheidung machen zwischen Erkenntnissen, bei denen die unmittelbare Sinnestätigkeit eine Rolle spielt, sei es daß es sich um „Vorstellungen unmittelbar gegenwärtiger körperlicher Dinge“ oder doch um Eindrücke handelt, die unmittelbar durch sie erzeugt werden, — und Erkenntnissen, bei denen nur die mittelbaren Produkte dieser Sinnestätigkeit: Gedächtnisbilder und Phantasievorstellungen ins Spiel treten? Gibt es nicht außer dem konkreten Wissen, das sich auf unmittelbar gegenwärtige sei es Dinge oder Eindrücke bezieht, auch ein abstraktes Wissen, das von den unmittelbar gegenwärtigen Dingen und Eindrücken absieht? Hierin scheint mir der Grund zu liegen für die Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand, nicht, wie Palágyi meint, in der Annahme einer Erkenntnis, die durchaus nur als eine Leistung


LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

unserer Organisation betrachtet werden muß, — und einer höheren Erkenntnis, mit der unsere Organisation gar nichts zu schaffen hat (S. 24), oder gar in einer Zerlegung unserer Organisation in zwei Teile, von denen der eine die sinnliche, der andere die vernünftige Erkenntnis besorgt, so daß der Dualismus in der Erkenntnistheorie eine dualistische Metaphysik zur Unterlage hätte (S. 25). Muß man nicht ferner bei den Erkenntnissen, in denen die Sinnestätigkeit unmittelbar eine Rolle spielt, unterscheiden zwischen solchen, die es mit gegenwärtigen Dingen (Körpern) und solchen, die es mit gegenwärtigen Eindrücken zu tun haben? Unterscheidet doch Palágyi selbst S. 246 sehr scharf zwischen Eindruck und Körper (Ding). Natürlich können unter den Eindrücken nur persönliche, unter den Dingen hingegen nur gemeinsame Erlebnisse verstanden werden. Von letzter Art sind die Reize. Ist es unter dieser Voraussetzung so ungeheuerlich wie es Palágyi (S. 11) darstellt, daß man Reize und Eindrücke einander gegenüberstellt und zu parallelen Reihen ordnet? Ich habe schon bemerkt, daß ich die Annahme bloß zeitlicher Empfindungen oder Eindrücke gegenüber den räumlichzeitlichen Reizen mit Palágyi für unstatthaft halte, weil sie nicht individualisiert werden können (S. 24 und S. 293), aber daß mit dieser Annahme in unsere moderne Biologie sich ein Gespensterglaube eingenistet hätte (S. 11), kann ich nicht zugeben. Daß die seit Descartes übliche gegensätzliche Trennung von Leib und Seele, das metaphysische Gegenstück des modernen Parallelismus, eine Trennung, von der die Alten, Aristoteles und die Philosophen des Mittelalters nichts wissen

wollen, verworfen werfen muß, wurde von mir in den Grundzügen der Erkenntnistheorie wiederholt (S. 1, S. 54, S. 56) hervorgehoben und begründet, wird ebenso von Palágyi S. 11 und S. 125—127 betont. Die Abhandlungen „Die Mystik der Raumform“ und „Die entsinnlichte Sinnlichkeit“ werden bei den Freunden Kants viel Anstoß erregen, besonders S. 53 letzter Absatz, S. 54, S 55, S. 56 letzter Absatz, S. 57, S. 63—64; jedenfalls dürfen sie nicht unbeachtet bleiben und finden hoffentlich eine gründliche Abfertigung.

Zur Geschichte der Logik.

Kant erklärt die aristotelische Logik für eine bloß formale Wissenschaft von der bloßen Form des Erkennens, aber er verfehlt nicht hinzuzufügen, daß sie als solche eine in sich vollendete Wissenschaft sei, die weiterer Endeckungen gar nicht bedarf — was allerdings unter dieser Voraussetzung ohne Bedeutung ist und sich nach Palágyis richtiger Bemerkung wie eine Leichenrede ausnimmt (S. 6). In gewissem Sinne spiegelt sich jedoch in dieser doppelten Erklärung die Stellung wieder, welche Rationalisten und Empiristen seiner Zeit der aristotelischen Logik gegenüber einnehmen. Die ersteren lassen sie gelten, die letzteren zeigen große Lust, sie einfach über Bord zu werfen (S. 4). Wenn aller Inhalt den Einzelwissenschaften zufällt, dann bleibt für die Logik nichts übrig als taube Nüsse und leere Hülsen (S. 5). Damit ist aber den Rationalisten in keiner Weise gedient, und auch

Kant, der einen Ausgleich zwischen den Rationalisten und Empiristen sucht, kann sich mit dieser Meinung keineswegs einverstanden erklären. Deshalb schafft er eine neue Logik in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ insbesondere in dem zweiten und dritten Teile derselben, der transzendentalen Analytik und Dialektik, die den gemeinschaftlichen Titel tragen: Transzendentale Logik. Er stellt sich die Aufgabe zu zeigen, daß Mathematik und Naturwissenschaft, die er für festbegründete Wissenschaften hält, diesen ihren wissenschaftlichen Charakter Urteilen verdanken, die keineswegs bloß wie die analytischen Urteile der aristotelischen Logik das durch Erfahrung Erworbene in seine Teile zerlegen und erläutern, sondern vielmehr Urteilen, die allem Erfahrungserwerb vorangehen, ihn bedingen und ermöglichen, den sogenannten synthetischen Urteilen a priori, die unsere Erkenntnis erweitern, eben weil sie dieselbe ermöglichen. Natürlich kommen in diesen synthetischen Urteilen a priori auch nur Formen des Erkennens, die Anschauungs- und Denkformen zur Geltung, der ganze Inhalt des Erkennens bleibt der Erfahrung vorbehalten. Darin wahrt der Empirismus sein Recht. Aber da dieser Inhalt doch nur zur Erkenntnis erhoben wird durch die apriorischen Formen, so kann auch der Rationalismus zufrieden sein. Der Ausgleich scheint geglückt, der Streit zwischen beiden Gegensätzen beseitigt. (S. 7—8.)

Es fragt sich, ob auf diese Weise eine Erkenntnis von Tatsachen zustande kommen kann. Nur unter der Bedingung, daß die Empfindungen — sie bilden nach Kant den Stoff oder die Materie der Erkenntnis —

irgendwie, wenn auch nur als Andeutungen, Symbole oder Reflexe uns auf die Anschauungs- und Denkformen hinweisen, die wir in jedem einzelnen Falle anzuwenden haben, was dann darauf hinauskommt, daß wir diese Anschauungs- und Denkformen mit dem Blick des Geistes, dem Finderblick Palágyis, oder dem *νοῦς ποιητικὸς* des Aristoteles finden oder dem Gegebenen entsprechend erzeugen.[1]) Kant hat das selbst insofern anerkannt, als er fordert, daß es für die bestimmte Raumgestalt einen Grund in den Dingen selbst geben müsse.[2]) Aber das genügt nicht. Es mag dahingestellt bleiben, ob es solche Dinge an sich gibt, wie Kant annimmt, die unsere Empfindungen über die Stufe des bloßen Scheinens hinauszuheben vermögen und zu Erscheinungen von Etwas machen; nehmen wir an, es gebe nichts anderes als Eindrücke oder Empfindungen, so wäre eine Erkenntnis derselben doch nur möglich, wenn wir in ihnen das Gesetz entdeckten oder fänden, durch das sie eine unverrückbare oder unveräußerliche Stellung in Raum und Zeit oder im Reiche des Geschehens haben. Ohne den Finderblick des Geistes habe ich keine wirkliche Erkenntnis davon, daß ich heute morgen aufgestanden bin, gefrühstückt habe und jetzt am Schreibtisch sitze, selbst wenn sich alles das auf bloße Eindrücke oder Empfindungen zurückführen sollte und ich es beim Erkennen mit bloßen Erscheinungen zu tun habe. (Vergl. Palágyi S. 153.) Ohne ihn bleiben die

[1]) Vergl. meine Psychologie des Erkennens S. 56.

[2]) Riehl, Einführung in die Philosophie der Gegenwart S. 110. Kuno Fischer, Kant. Band I. Dritte Auflage. S. 570.

einfachsten und alltäglichsten Tatsachen ein ewig unerkennbares Ding oder x, daran ändern alle zu erhoffenden Entdeckungen der Naturwissenschaft nichts, wir wissen nicht einmal, ob wir mit diesen Entdeckungen der Erkenntnis der Tatsachen irgendwie näher kommen. Ich spreche hier gegen einen von mir hochgeschätzten Forscher und seine brieflich in liebenswürdiger Weise mir gegebenen Auseinandersetzungen. Vielleicht veranlaßt ihn meine Darlegung zu einer Veröffentlichung und weiteren Ausführung des mir brieflich Mitgeteilten. Die Bemerkung Palágyis S. 196, daß Kant die von Locke als gehaltlos bezeichneten analytischen Urteile beschönigend für Erläuterungsurteile erklärt und nicht als formale bezeichnet habe, weil nach ihm auch die synthetischen Urteile a priori formale Urteile seien und doch mit den synthetischen Urteilen a posteriori, den Erfahrungsurteilen also materialen Urteilen in eine Klasse gehören, ist mir nicht klar.

Symbolische und impressionistische Logik.

Ich habe in meinen „Grundzügen der Erkenntnistheorie“ eine formalistische, an die Formenlehre Kants anschließende und eine psychologistische, alles auf Psychologie zurückführende Richtung in der Logik der Gegenwart unterschieden. Von dieser Unterscheidung ausgehend wendet Palágyi seinen Blick von der Logik der Gegenwart auf die Logik des Altertums und Mittelalters, für die Aristoteles maßgebend war, und sodann auf den Bruch mit dieser Logik bei den Empiristen der neu-

zeitlichen Philosophie. Anknüpfend an parallele Erscheinungen auf dem Kunstgebiete bezeichnet er die Logik der Empiristen, welche natürlich die psychologistische Richtung vertreten, als impressionistische, die des Aristoteles und seiner Schüler im Altertum und Mittelalter als symbolische Logik. Die Charakteristik, die Palágyi diesen Bezeichnungen entsprechend von der antiken und neuzeitlichen Logik gibt, ist meines Erachtens durchaus zutreffend, sie enthält außerdem viele wertvolle neue Gedanken, die nicht unbeachtet bleiben dürfen. Die beiden dieser Charakteristik gewidmeten Abhandlungen (S. 72—93) geben unserm philosophischen Wissen eine wirkliche Bereicherung und Erweiterung, die nicht wieder verloren gehen darf. Palágyi hat Recht, wenn er S. 76—83 betont, daß es Begriffe nicht als Einzelgebilde des Denkens, sondern nur in Urteilen gibt, nicht bloß darum, weil alle Begriffe Urteilen ihren Ursprung verdanken und gleichsam der Niederschlag und Krystallisationskern des in Urteilen erworbenen Wissens bilden, darum nach ihrer Bedeutung uns nur in Urteilen zum Bewußtsein kommen, in Definitionen oder in Urteilen, in denen wir sie anwenden, sondern schon aus dem Grunde, weil Begriffe wie Vorstellungen nicht ohne eine Beziehung auf Gegenstände zu denken sind und diese Beziehung auf Gegenstände nur in Urteilen zustande kommt. Das Wort, der Name, mit dem wir Vorstellungen und Begriffe bezeichnen, weist als Name auf etwas von der Vorstellung des Sprechenden, die er ausdrückt und von der Vorstellung des Hörenden, die er weckt, Verschiedenes, nämlich auf den Gegenstand hin und verleiht jeder Vorstellung und jedem

Begriff damit die Beziehung auf den Gegenstand. Die Annahme sogenannter bloßer Vorstellungen, denen kein Gegenstand entspricht, hat ihren Grund darin, daß die gleichen Vorstellungen auf mannigfaltige und verschiedene Gegenstände angewendet werden und so die Beziehung auf einzelne bestimmte Gegenstände in Wegfall kommt oder nur in der Beziehung auf einen Gegenstand überhaupt erhalten bleibt, wie ihn der Name der Vorstellung mit sich bringt. (Vergl. Palágyi S. 203—204, ferner S. 285—287).

Palágyi hat deshalb ferner recht, wenn er gegen Aristoteles bemerkt, daß nicht erst beim Urteil von Wahrheit und Falschheit geredet werden könne, sondern auch für den Begriff Wahrheit oder Falschheit in Anspruch genommen werden müsse. (S. 76—77). Palágyi hat recht, wenn er behauptet, daß wir Begriffe und Urteile nie als bloße gedankliche Gebilde, sondern immer nur in und mit ihren Symbolen aufzufassen vermögen (S. 78 und S. 83) und nun die Symbole mit den Begriffen verwechselnd, weil die Symbole einzelne Wörter sind, schließen, daß die Begriffe auch Einzelgebilde des Denkens seien (vergl. S. 203—204, ferner S. 285—287) (S. 86), wie wir — weil jedes Urteil zwei Wortsymbole erfordert — die Verbindung der Symbole mit den Urteilen verwechselnd schließen, daß das Wesen des Urteils in der Verbindung der Begriffe bestehe. Es gibt freilich kein reines Denken, keinen reinen Verstand, alles Gedankliche ist uns nur in Symbolen, Wortsymbolen faßbar (S. 83). Aber darum darf doch das Wortsymbol und die Verbindung der Wortsymbole nicht mit dem Denken verwechselt werden. In

dieser Verwechselung und Ersetzung des Gedankens durch das Symbol und die Verbindung der Symbole, durch welche das Denken ganz und gar in die Knechtschaft der Symbole gerät, besteht der Grundcharakter der symbolischen Logik.

Wir werden mit Palágyi daran festhalten müssen, daß die von Aristoteles in die Philosophie eingeführte Unterscheidung und gegensätzliche Trennung der Begriffe, die weder wahr noch falsch sind, und der Urteile als Verbindungen von Begriffen, in denen das Bewußtsein der Wahrheit und Falschheit zur Geltung kommt, und die damit verbundene Annahme, daß die Erkenntnis der Wahrheit in einer Verbindung von Begriffen bestehe, durchaus unstatthaft ist (S. 77. ff.). Die dualistische Erkenntnistheorie, welche Palágyi bekämpft, wird durch diese Annahme unmittelbar nahe gelegt, wie denn Kant die Begriffe für die Materie und ihre Verbindung für die Form der Erkenntnis erklärt (S. 81 und S. 37). Wichtiger ist, daß der Symbolismus, indem er die Symbole und ihre Verbindungen für die Begriffe und Urteile selbst hält, dem Rationalismus Vorschub leistet und ihm den Weg bahnt. Denn der Rationalismus glaubt durch das reine Denken, wozu bei Kant noch das reine Anschauen hinzutritt (S. 56—57) wirkliche Erkenntnisse gewinnen zu können, während doch all unser Denken und erst recht unser Anschauen mit Empfindungsstoff belastet ist (S. 197—198). Eine notwendige Folge endlich des Symbolismus und seiner Vertauschung der Wortsymbole mit der wirklichen Erkenntnis ist das Hängen an Worten, die Wortklaubereien und das Auslaufen der Untersuchungen in bloße Worte, wie es

die Geschichte der Logik unter dem Namen Scholastizismus gekennzeichnet und gebrandmarkt hat.

Natürlich konnte sich diese Wortwissenschaft nicht halten, sie mußte in Mißkredit geraten, die Klagen der Männer der Renaisance über sie sind berechtigt. Die Empiristen haben recht, wenn sie an die Stelle der Wortsymbole die Impressionen, Eindrücke und Empfindungen setzen. Der Impressionismus ist insofern ein Fortschritt gegenüber dem Symbolismus. Allein der Grund der Fehler des Symbolismus ist nicht erkannt, die Fehler werden darum auch nicht überwunden, treten vielmehr mit ungebrochener, ja mit verdoppelter Kraft hervor (S. 85). „Wie man früher die Symbole mit den Erkenntnissen verwechselte, so verwechselt man nunmehr die Impressionen mit Erkenntnissen und wie man früher das urteilende Erkennen als ein Verbinden und Trennen von Begriffen hinstellte, so sollte nunmehr das urteilende Erkennen zu einem Verbinden und Trennen von Impressionen werden.“ S. 86. Aber weder Impressionen noch ihre Verbindungen sind Erkenntnisse, so wenig als Begriffssymbole und ihre Verbindungen. „Sehe ich z. B. einen Reiter auf seinem Rosse sitzen und dann sich aus dem Sattel schwingen, so treten bei mir an die Stelle von zwei Vorstellungen, die so eben räumlich verbunden waren, zwei neue Vorstellungen, zwischen welchen die vorhergehende räumliche Verbundenheit nicht mehr besteht. Ist aber auch die Wahrheit der Behauptung, daß der Reiter vor einigen Augenblicken auf dem Rosse saß, dadurch vernichtet worden, daß er aus dem Sattel stieg? Vorstellungen samt ihren Verbindungen gehen unter, aber die Wahr-

heit ihres Verbundengewesenseins geht nicht unter und die Erkenntnis hat es mit diesem nicht Untergehenden in der rastlosen Flucht der Impressionen und ihrer Verbindungen zu tun. Woraus folgt, daß Impressionen und ihre Verbindungen, weil sie unablässig dem Untergang geweiht sind, mit der unvergänglichen Wahrheit, die unberührt bleibt von der Flucht der Impressionen und ihrer Verbindungen, nicht verwechselt werden darf. Unsere Erkenntnis hat es immer mit dem Unvergänglichen in dem Wechsel aller Erscheinungen zu tun und es gibt keinen größeren logischen Irrtum als das Vergängliche zu verwechseln mit der Erkenntnis des Vergänglichen, da doch die Erkenntnis eben das Erfassen des Ewigen im Vergänglichen ist." S. 86—87. Abgesehen von der unberechtigten Verwechselung der Impressionen mit den Vorstellungen, die schon hervorgehoben wurde, stimme ich hier ganz Palágyi bei. „Wir sind im Grunde genommen alle Metaphysiker, nur mit dem Unterschied, daß die einen sich hierüber ärgern, die andern nicht. Alle wollen wir das Bleibende im Vergänglichen erkennen und es nützt gar nichts, sich darüber zu kränken, daß wir mit dem Flüchtigen nie auskommen können, ohne ihm ein Unvergängliches zu Grunde zu legen." S. 100 (vergl. S. 106).

Palágyi unterläßt nicht zu bemerken, daß der Symbolismus vor dem Impressionismus Vorzüge hat (S. 74), wie denn auch Kant und ebenso seine großen Nachfolger in der sogenannten klassischen Philosophie der Deutschen keineswegs gewillt sind dem Impressionismus oder Psychologismus Zugeständnisse zu machen (S. 109). Der

Symbolismus hält wenigstens in der Beziehung der Begriffssymbole auf Gegenstände die Möglichkeit der Erkenntnis der Wahrheit fest, während die Verwechselung der be ziehungslosen Impressionen und ihrer Verbindungen mit der Erkenntnis notwendigerweise zum Skeptizismus führt. Es kommt nur darauf an, daß die Begriffssymbole als Symbole erkannt werden, und insbesondere daß die Notwendigkeit der Verbindung zweier Symbole im Urteil als ein Problem ins Auge gefaßt und zu lösen versucht wird (S. 78). Dann ist die gegensätzliche Trennung von Begriff und Urteil beseitigt, an die Stelle der aristotelischen verfehlten Begriffslogik tritt die einzig richtige Urteilslogik, die Palágyi zu geben versucht. (S. 75, S. 203—204.) „Die antike Logik scheint mir eine statische Begriffslogik zu sein, die, weil sie von einer Begriffslehre ausgeht, zu keiner echten Urteilslehre zu kommen vermag und eben deshalb auch in der Lehre vom Begriff bei bloßen Subsumtionsverhältnissen stehen bleibt. Mir schwebt ihr gegenüber eine dynamische Urteilslogik vor, welche gewissermaßen eine Bewegungs- und Fortschrittslehre der menschlichen Erkenntnis sein soll.“ S. 12. Inwiefern zwischen der symbolistischen Annahme eines reinen Verstandes, der reine Begriffe in sich vorfindet und der impressionistichen Unterscheidung einer äußeren und inneren Wahrnehmung eine Analogie stattfindet, wie Palágyi behauptet (S. 88), ist mir unverständlich.

Das Erkenntnisproblem.

Mit großem Nachdruck hebt Palágyi S. 144—146 hervor, daß wir nicht wissen, was ein Urteil, ebenso wenig, was Erkennen und was Wahrheit eigentlich ist. Alle versuchten Definitionen sind nach S. 146 wenigstens bezüglich des Urteils Zirkeldefinitionen. Sollte man nicht sagen dürfen, daß das bezüglich all dieser Begriffe gilt, da sie notwendig in den Definitionen wiederkehren oder doch eine Rolle spielen? Natürlich heißt das nur, daß wir vom Erkennen, Urteilen und der Wahrheit keine Definition im strengen Sinne geben können, wir können sie von einander und von allen andern Bewußtseinsvorgängen und Beziehungspunkten der Bewußtseinsvorgänge unterscheiden und insofern haben wir ein Wissen von ihnen. Das wird auch Palágyi nicht leugnen wollen. Aber nun heißt es S. 106, daß wir von unserer Einsicht und ebenso von unserer Erkenntnis und von unserm Selbst oder Ich keine Wahrnehmung haben können; freilich wird hinzugefügt, daß „wir sie weder mit bewaffnetem Auge noch mit unbewaffnetem Auge zu beschauen vermögen“ oder daß wir sie nicht wahrnehmen können wie beliebige Erscheinungen in Zeit und Raum. Das ist noch selbstverständlich. Nun wird aber S. 105 und ausdrücklicher S. 240 betont, daß es keine äußere Wahrnehmung im Gegensatz zu einer

innern Wahrnehmung gebe, S. 236 wird alle Wahrnehmung vielmehr auf die direkte Beobachtung zurückgeführt, von der nach allgemeiner Annahme bei der innern Wahrnehmung keine Rede sein kann (S. 93). Da entsteht denn die Frage, woher denn das Wissen, das wir doch unleugbar von unserm Erkennen, von dem Urteilen, von der Wahrheit, von der Einsicht haben, mag es auch noch so unvollkommen sein, stammt. Auf diese Frage gibt Palágyi keine Antwort. Ich will sie zu geben versuchen.

Alle Bewußtseinsvorgänge sind durch ein Bewußtsein von sich selbst charakterisiert, das man neuerdings angefangen hat als Bewußtheit zu bezeichnen, durch welche die Bewßtseinsvorgänge zu Bewußtseinsvorgängen werden. Dieses Bewußtsein der Bewußtseinsvorgänge von sich selbst ist freilich kein eigentliches Wissen, da es keinen von ihm verschiedenen Gegenstand hat, wie das beim Wissen immer der Fall ist; aber es ist doch die Quelle all unsers Wissens von den Bewußtseinsvorgängen. Auf Grund desselben fällen wir Urteile über die Bewußtseinsvorgänge, durch die wir sie voneinander unterscheiden und ihnen bestimmte Merkmale beilegen. Diese Merkmale entlehnen wir von den sinnlichen Dingen und Vorgängen, sie haben also einen bildlichen Charakter, sind übertragene Vorstellungen. Aber wie wir uns der Übereinstimmung unserer Urteile mit dem Bewußtsein der Bewußtseinsvorgänge von sich, auf das wir beim Fällen der Urteile immer hinblicken und zurückgreifen, deutlich bewußt sind, so kommen wir auch gar nicht in Gefahr, diese bildlichen übertragenen Vorstellungen in ihrem eigent-

lichen ursprünglichen Sinne zu nehmen, den sie im sinnlichen Gebiet haben. Wir unterscheiden z. B. ganz streng zwischen dem Vorstellen in sinnlicher Bedeutung als Vorunshinstellen eines Gegenstandes und dem Vorstellen im geistigen Sinne, obgleich wir uns das letztere nur unter dem Bilde des ersteren vergegenwärtigen können. Diese über die Bewußtseinsvorgänge auf Grund ihres Bewußtseins von sich selbst gefällten Urteile, die natürlich Ichurteile (Ich empfinde, fühle, erkenne, urteile u. s. w.) sind und sprachlich eingekleidet werden, wenn auch nur in Wortvorstellungen, sind Gegenstand der Wahrnehmung. Natürlich ist auch diese Wahrnehmung als Beziehung auf einen Gegenstand ein Urteil, also ein Urteil über ein Urteil, da nur durch das Urteil eine Beziehung auf Gegenstände möglich ist. Ich denke die Behauptung Schopenhauers in der vierfachen Wurzel vom Satze des Grundes, daß es kein Erkennen des Erkennens gibt oder dies mit dem ersten Erkennen, das seinen Gegenstand bilden soll, dasselbe ist, wird durch diese Auseinandersetzung über das Bewußtsein der Bewußtseinsvorgänge von sich selbst verständlich.

Wie gewinnen wir die Vorstellungen des sinnlichen Gebiets.

Bewußtseinsvorgänge können nur durch übertragene, aus dem sinnlichen Gebiet entlehnte Vorstellungen erkannt werden. Diese Vorstellungen müssen also zuerst und zwar in ihrem eigentlichen und ursprünglichen Sinn ge-

wonnen werden, ehe von einer Erkenntnis der Bewußtseinsvorgänge die Rede sein kann. Die Ichurteile, durch die wir die Bewußtseinsvorgänge zuerst erkennen, sind ein verhältnismäßig spätes Produkt des Bewußtseinslebens. Das Kind spricht von sich lange Zeit nur in der dritten Person, wie andere von ihm sprechen, und auch wenn es das Wort Ich gebraucht, versteht es darunter lange Zeit nur das Ich, welches geht, steht, ißt, trinkt, schläft, nicht das, welches empfindet, denkt, urteilt u. s. w. Wie gewinnen wir nun die Vorstellungen aus dem sinnlichen Gebiet von den sogenannten äußeren Dingen? Die Vorstellungen von äußeren Dingen und Vorgängen sind in erster Linie Gesichts- und Tastvorstellungen, durch Gesichts- und Tastwahrnehmungen lernen wir sie kennen und diese sind durch Gesichts- und Tastempfindungen vermittelt. Dazu kommen dann die Gehörs-, Geruchs-, Geschmacks-, Kälte- und Wärmewahrnehmungen nebst den entsprechenden Empfindungen, denen wir die übrigen mehr nebensächlichen Bestimmtheiten der äußeren Dinge und Vorgänge verdanken. Wichtig ist, daß jedenfalls in den Wahrnehmungen, durch die wir diese Dinge und Vorgänge kennen lernen, der Begriff der Ursache zunächst noch keine Rolle spielt. Erst wenn wir durch sie Gegenstände kennen gelernt haben, können diese als auf uns einwirkend und insbesondere als Ursache unserer Empfindungen aufgefaßt werden. In den Gesichtswahrnehmungen spielt dieser Begriff überhaupt keine Rolle, wie eine sorgfältige psychologische Analyse zeigt. In den Tastwahrnehmungen zunächst ebenfalls nicht. Die einfachen Berührungen der Gegenstände geben uns diese noch nicht als uns Wider-

stand entgegensetzend zu erkennen. Diese Annahme ist ein Produkt weiterer und entwickelterer Erfahrungen und auf Grund dieser sprechen wir dann von Widerstandsempfindungen. Palágyi (S. 328—331) vertritt die entgegengesetzte Meinung und will aus den Tastempfindungen, die ihm immer Widerstandsempfindungen sind, die dritte oder Tiefendimension ableiten. Auch bei den Geschmacks-, Geruchs-, Gehörs-, Wärme- und Kältewahrnehmungen spielt der Begriff der Ursache, ehe wir zur Annahme uns gegenüberstehender Gegenstände gelangt sind, keine Rolle, obgleich wir, wenn dies der Fall ist, deutlich unterscheiden zwischen der Geschmacks- und Geruchsempfindung und dem schmeckenden und riechenden, d. h. den Geschmack und Geruch in uns erzeugenden Gegenstand oder wie der Lateiner sagt zwischen gustus und sapor, olfactus und odor, und diese Unterscheidung auch bei den Ton-, Kälte- und Wärmeempfindungen zur Anwendung bringen.

Natürlich gelangen wir, wie oft hervorgehoben, zu logischen erkenntnistheoretischen oder eigentlichen Erkenntnisgegenständen nur im Urteil; denn allein im Urteil erhält unser Erkennen seinen gedanklichen Ausdruck, erst im Urteil wird es für uns faßbar. Aber von der Empfindung bis zum Urteil ist ein weiter Weg, es bedarf hier eines Leitfadens. Der Begriff der Ursache kann diesen Leitfaden nicht bilden, wie viele Neuere z. B. Eduard von Hartmann meinen. Kant hat als diesen Leitfaden zuerst Raum und Zeit geltend gemacht, er hat ihn in Raum und Zeit recht eigentlich entdeckt. Darin besteht seine epochemachende Bedeutung für die Gestaltung

unserer Weltanschauung, welche Palágyi nachdrücklich hervorhebt (S. 50). Aber müssen wir denn nun mit Kant Raum und Zeit zu Formen der Anschauung machen, die wir als unsere Zutaten zu den Empfindungen hinzufügen, ohne daß wir sie in ihnen irgendwie, wenn auch nur andeutungsweise vorfinden? Wir kennen die Antwort auf diese Frage: Raum und Zeit sind uns das Gesetz der Empfindungen, das ebenso in ihnen enthalten ist wie das Gesetz der Ellipse in ihrer Zeichnung oder sinnlichen Darstellung.

Aber wie ist das möglich? Wie die Empfindungen aufeinanderfolgen, so sind sie auch ausgedehnt. Durch das erstere bilden sie die Grundlage für unsere Zeitanschauung, durch das letztere die Grundlage für unsere Raumanschauung. Daß Farbenempfindungen in keiner Weise von der Ausdehnung getrennt werden können, auch nicht im Wege der Abstraktion, ist einleuchtend. Palágyi nimmt freilich (S. 52) das Gegenteil an. Auch die Berührungsempfindungen sind, soviel ich sehe, von ihrer ausgedehnten Unterlage unabtrennbar. Dasselbe scheint mir für die Geschmacks-, die Wärme- und Kälteempfindungen in Anspruch genommen werden zu müssen. Ist nicht mit den Geruchsempfindungen und deutlicher noch mit den Tonempfindungen ein Bewußtsein der Richtung, in der die Gerüche und Töne verfolgt werden können, verbunden, auch ohne daß wir an Gegenstände denken, von denen sie herrühren (mag immerhin das Rechts oder Links der Richtung bei den Tönen durch Berührungsempfindungen von der bewegten Luft erklärt werden müssen)? Palágyi gibt dies für die Gehörsempfin-

dungen zu (S. 333—334), aber er übersieht, daß diese Richtungsempfindung die dritte oder Tiefendimension darstellt. Gesichts- und Tastempfindungen der Netzhaut des Auges und der Tastfläche der Hand associieren miteinander, sodaß wir genau wissen, wie der Gegenstand, den wir im Finstern befühlen, aussieht und umgekehrt, wenn wir ihn bloß sehen, wie er sich anfühlt. Das hat ohne Zweifel darin seinen Grund, daß die ausgedehnte Unterlage der Gesichts- und Tastempfindungen insofern die gleiche ist, als sie dasselbe Gesetz zum Ausdruck bringt. In der ursprünglichen Vorherrschaft des Tastsinns bei der Entwicklung des Bewußtseinslebens des Kindes und in dieser Association der Gesichts- und Tastempfindungen hat es ferner seinen Grund, daß wir bei allen unsern Wahrnehmungen uns an den Ort versetzen, wo wir Tastempfindungen von dem Gegenstand erhalten können. So ist es denn auch begreiflich, daß wir den räumlich entfernten Gegenstand mit den Gesichtsempfindungen, den Farben insbesondere, umkleiden, ohne daß wir nötig hätten, wie unsinnigerweise angenommen wird, diese Farben aus uns hinaus zu projizieren oder zu objektivieren,

Von der Ausdehnung.

Freilich ist die Annahme, daß die Empfindungen selbst ausgedehnt sind, so fruchtbar sie sich für die Erklärung des Zustandekommens unsers Weltbildes erweist, doch eine sehr schwierige. Sie legt den Gedanken nahe daß die Empfindungen nicht etwa bloße Bewußtseins-

vorgänge, sondern zugleich etwas Körperliches sind, einen Gedanken, der in der mittelalterlichen Philosophie zur Herrschaft gelangt ist. Nach ihr nämlich ist der Körper keineswegs bloße vorgängige Bedingung für das Zustandekommen der Empfindung, sondern sozusagen selbst ein Bestandteil derselben, die Empfindungen sind Bewußtseinsvorgänge und körperliche Vorgänge zugleich, actiones conjuncti corporis cum anima, wie der Kunstausdruck lautet. Die Empfindungen stehen gleichsam auf der Grenze zwischen dem Geistigen oder Einfachen, das als Bewußtsein sich selbst zusammenfaßt und zusammenhält und dem Körperlichen oder Zusammengesetzten, dessen Teile auseinander liegen. In der Empfindung zerfließt das Bewußtsein gleichsam zu einem Ausgedehnten, wie es in ihr auch seiner Selbstmacht sozusagen beraubt wird und zu einem leidenden Vorgang herabsinkt.

Auf noch größere Schwierigkeiten stößt die Annahme, daß die Empfindungen ausgedehnt sind, wenn wir uns fragen, was denn eigentlich die Ausdehnung ist? Ist sie nicht das Nebeneinander, das nur durch die Überwindung des Nebeneinander in der Berührung erzeugt wird? Denn uur dadurch, daß die nebeneinander liegenden Teile sich berühren, kommt die Ausdehnung zustande. Und da die Berührung nur in einem mathematischen Punkte möglich ist, besteht anscheinend das Ausgedehnte wie aus lauter sich berührenden Teilen, so aus lauter mathematischen Punkten. Es scheint, die Ausdehnung kann nicht gedacht, sie kann nur, wie die Berührung, empfunden werden. Analog verhält es sich mit der Aufeinander-

folge. Wie es sich bei der Ausdehnung um zusammenhängende Teile handelt, deren Zusammenhang durch die Berührung vermittelt wird, so bei der Aufeinanderfolge um zusammenhängende Glieder, deren Zusammenhang durch den Übergang des einen Gliedes in das andere entsteht. Wie dort das Nebeneinander sich aus seiner Überwindung in der Berührung ergibt, so hier das Nacheinander aus seiner Überwindung im Übergang. Auch hier kommt das Denken in letzter Linie auf lauter mathematische Punkte zurück. In dem Hier der Berührung sind die nebeneinander liegenden Teile an demselben Orte, in dem Jetzt des Übergangs die nacheinander kommenden Glieder in demselben Punkte der Zeit. Bezüglich der Aufeinanderfolge zusammenhängender Glieder kommt noch hinzu, daß dieser durch den Übergang des einen Gliedes in das andere vermittelte Zusammenhang notwendig ein Beharrliches voraussetzt, das den Gedanken des Versinkens des ersten Gliedes ins Nichts, und des Erstehens des zweiten Gliedes aus dem Nichts, wie des Erstehens der ganzen Reihe aus dem Nichts, mit andern Worten den Gedanken eines absoluten (zusammenhanglosen) Wechsels und eines absoluten Anfangs, der sich uns unmittelbar nahe legt, fern hält und beseitigt. So wertvoll Palágyis Auseinandersetzungen über Raum und Zeit sind, er wird mir zugeben, daß hierüber noch lange nicht das letzte Wort gesprochen ist und daß es zunächst einer viel eingehenderen kritischen Würdigung Kants, insbesondere seiner Zeittheorie bedarf. Sollte nicht auch für die Ausdehnung ebenso wie für die Aufeinanderfolge ein solches Beharrliches vorausgesetzt werden müssen, das

die uns so widerspruchsvoll erscheinende Berührung der Teile ebenso ermöglicht, wie den nicht minder widerspruchsvoll erscheinenden Übergang der Glieder, und was kann dieses anders sein als das Ewige“ das den Gegenstand all unsers Sinnens und Forschens bildet? Palágyi sucht (S. 291—292) zu beweisen, daß alle Erscheinungen räumlich ausgedehnt sein müssen und geht bei seinem Beweise davon aus, daß bloß zeitliche Erscheinungen in diesem Sinn (also nicht räumlich ausgedehnte) einen mathematischen Punkt mit räumlicher Umgebung bilden müssen. Ich muß schon diese Voraussetzung bestreiten und kann darum seine Beweisführung nicht anerkennen. Wie sollten denn auch alle Bewußtseinsvorgänge z. B. auch die Gefühle der Dankbarkeit, Ehrfurcht räumlich ausgedehnt sein können. Ich nehme die räumliche Ausdehnung nur für die Empfindungen in Anspruch und leugne nicht, daß selbst diese meines Erachtens allerdings notwendige Annahme mit unüberwindlichen Schwierigkeiten zu kämpfen hat. Ich habe auf diese Schwierigkeiten schon in meiner Reform des Erkennens 1874 aufmerksam gemacht und die Empfindungen aus diesem Grunde als inkommensurabel für das Denken bezeichnet, ebenso in meiner Kritik des Erkennens 1876 S. 191—194, endlich in meinen Grundzügen der Erkenntnistheorie 1901 S. 48.

Gegenstand der Wahrnehmung.

Aber was ist denn nun der Gegenstand dieser Wahrnehmung, durch die wir die sogenannte Außenwelt kennen lernen? In letzter Instanz nichts anders, soviel ich sehe,

als die Ausdehnung, die den wirklichen oder möglichen Tastempfindungen zugrunde liegt. Auf sie beziehen wir nicht bloß die Tastempfindungen, sondern, wie wir gesehen haben, auch die mit den Tastempfindungen assoziierten Gesichtsempfindungen der Farbe und Gestalt. Auch die Ton- und Geruchsempfindungen und nicht minder die Wärme- und Kälteempfindungen, die wir ihrer Richtung und zunehmenden Stärke nach verfolgen können, treffen schließlich mit Gesichtsempfindungen zusammen, die mit möglichen oder wirklichen Tastempfindungen assoziiert sind, und werden so auch auf die den Tastempfindungen zugrunde liegende Ausdehnung bezogen. Bei den Geschmacksempfindungen bedarf es dieses Umweges nicht, da sie unmittelbar mit Tastempfindungen verbunden sind. Aber hält denn die Ausdehnung, welche den beständig verschwindenden, wenn auch beständig als die völlig gleichen, aber doch nicht identischen wiederkehrenden Tastempfindungen zugrunde liegt, wirklich all diesen Beziehungen Stand, bleibt sie beharrlich gegenüber all diesen Beziehungen, die doch nur in einem zeitlichen Nacheinander stattfinden können, dieselbe? Jedenfalls nehmen wir das, solange wir den Standpunkt des naiven Bewußtseins festhalten (auf dem in diesem Punkte wenigstens auch der große Physiker Ernst Mach mit einer wahrhaft rührenden Ernsthaftigkeit stehen bleibt) als selbstverständlich an.

Aber Palágyi wird mit Recht nicht müde, darauf aufmerksam zu machen, daß alle Eindrücke, Empfindungen, Erscheinungen, Anschauungen etwas allaugenblicklich Verschwindendes sind und der Vergangen-

heit anheimfallen, mögen sie auch sofort durch die gleichen Eindrücke, Empfindungen, Erscheinungen, die natürlich dem gleichen Schicksal unterliegen, ersetzt werden (S, 128, S. 176, S. 186). Erscheinung wird von Palágyi ausdrücklich mit Anschauung identifiziert (S. 127). Natürlich soll erst recht der Raum und damit auch die Ausdehnung eine solche stetig verschwindende und sich erneuernde Anschauung sein. Deshalb wird der Raum als fließend und dynamisch bezeichnet und der beharrliche statische Raum bekämpft. Wie kann denn die den Tastempfindungen zugrunde liegende Ausdehnung der gemeinsame und beharrliche Beziehungspunkt sein für alle unsere Sinnesempfindungen? Soll das Beharrliche dieser Ausdehnung bloß bestehen in der fortdauernden Möglichkeit der Empfindung dieser Ausdehnung, sofern die Empfindung immer wieder eintritt, wenn wir die Bedingungen zu ihrem Zustandekommen setzen, wie Stuart Mill will? Wir lernen bekanntlich die Aufeinanderfolge zunächst nur als Bewegung kennen, die Bewegung aber kann das naive Bewußtsein nur als Bewegung eines beharrlich dasselbe bleibenden Dinges denken, das seine Stelle im Raume wechselt. Soll dies beharrliche sich bewegende Ding auch nichts anderes als eine beharrliche Empfindungsmöglichkeit sein? Palágyi beweist sehr gut, daß jeder Eindruck seine unverrückbare und unveräußerliche Stellung im Reiche des Geschehens hat durch seine räumliche und zeitliche Bestimmtheit, und wir haben deshalb bereitwilligst anerkannt, daß wir auf Grund dessen eine Wahrnehmung von allen Geschehnissen oder Tatsachen haben können, die eine Erkenntnis im strengen

Sinne ist, d. h. einen ewig gültigen und darum allgemein gültigen Gegenstand hat. Soll diese feste Stellung im Reiche des Geschehens, die den Eindrücken durch die ihnen zugrunde liegende Ausdehnung und darum in erster Linie dieser Ausdehnung eignet, das vom naiven Bewußtsein vorausgesetzte Beharrliche sein, das den gemeinsamen Beziehungspunkt für all die verschiedenen Sinnesempfindungen und für das bei der Bewegung unveränderlich bleibende Ding bildet? Wenn diese Erklärung auch für das in Bewegung befindliche Ding gelten soll, dann müßte diesem einmal als Ding eine während der Bewegung sich gleichbleibende unverrückbare und unveräußerliche Stellung eignen und sodann müßte diese Stellung sich doch um der Bewegung willen in eine in jedem Augenblick andere, wenn auch jedesmal unverrückbare und unveräußerliche Stellung verwandeln, eine sehr harte, weil in sich widersprechende Annahme. Aber das alles entspricht ja der Meinung Palágyis nicht. S. 182 beweist er schlagend, daß der Satz Schopenhauers: „Die Welt ist meine Vorstellung“ und der analoge: „Die Welt ist Empfindung“ falsch sein muß — und auf den letzteren Satz kommen doch im Grunde die beharrlichen Empfindungsmöglichkeiten zurück. S. 246 stellt er ausdrücklich den Eindrücken, die nur persönliche Erlebnisse sind (was freilich S. 105 von allen Wahrnehmungen behauptet wird) die Körper gegenüber als die identischen Beziehungspunkte der Wahrnehmungen verschiedener Personen. Diese von Palágyi angenommenen Körper sind im Sinne Kants Dinge an sich, an deren Existenz Kant niemals gezweifelt hat, von denen er in der transzendentalen Ästhetik ausdrücklich als von einer Vielheit spricht: sie

sollen die mannigfaltigen und verschiedenen Erscheinungen über die Stufe des bloßen Scheines hinausheben und zu Erscheinungen machen, sie sind der Grund der Erscheinungen, der Grund insbesondere dafür, daß wir in jedem Falle eine bestimmte Raumform anwenden. Palágyi hätte sich eine Auseinandersetzung mit diesen Dingen an sich Kants, die er ja offenbar annimmt, nicht erlassen dürfen, seine Kritik der Dinge an sich bei Kant gleitet von diesen Dingen an sich glatt ab, ja sie werden von ihr gar nicht berührt.

Persönliche und gemeinsame Erlebnisse.

Das gewöhnliche naive Bewußtsein nimmt an, daß wir die Körper in diesem Sinne unmittelbar wahrnehmen. (Vergl. Palágyi S. 236.) Was immer wir darunter verstehen mögen, jedenfalls sind sie gemeinsame Erlebnisse, die von den persönlichen Erlebnissen unterschieden werden müssen, eine Unterscheidung, die wir bei Palágyi vergebens suchen. Wie Locke in Übereinstimmung mit Aristoteles bemerkt, können wir nie wissen, ob nicht ein anderer dort die Empfindung des Roten hat, wo wir die Empfindung des Grünen haben. Wir können in sein Bewußtsein nicht hineinsehen und dasselbe mit dem unsrigen vergleichen. Natürlich würde dieser Andere ebenso wie wir das Blut rot und das Gras grün nennen, wie er es von Jugend an gelernt hat. Durch die Sprache kann hier also nichts entschieden werden. Derartige Erlebnisse sind persönlicher Natur. Aber nicht alle

unsere Erlebnisse sind von dieser Art. Wenn wir und andere, wie wir zu sagen pflegen, denselben Gegenstand berühren, sei es, daß wir ihn mit der Hand ganz oder zum Teil bedecken, sei es, daß wir seine Umrisse verfolgen, so haben wir von unsern eigenen Bewegungen und den Bewegungen anderer die gleichen Gesichtswahrnehmungen und wir dürfen daraus schließen, daß andere und wir die gleichen Tasteindrücke erfahren, wenigstens was die Größe und Gestalt des berührten Gegenstandes angeht, worüber allein uns die Bewegungen Kunde geben können, nicht bezüglich dessen, wie der Gegenstand sich anfühlt. Das sind Empfindungen, die bei andern andere sein können als bei uns. Auch wenn wir und andere der Reihe nach eine Anzahl von Gegenständen berühren, so haben wir nicht bloß von den eigenen Bewegungen und den Bewegungen anderer die gleichen Gesichtsempfindungen, sondern auch von den in der Zeit aufeinanderfolgenden Wiederholungen dieser Bewegungen bei uns und bei andern. Wir dürfen schließen, daß diese Wiederholungen bei uns und bei andern gleich häufig sind oder die gleiche Anzahl bilden. Das nenne ich gemeinsame Erlebnisse. Sie sind vermittelt durch die in Raum und Zeit sich vollziehenden Bewegungen, von denen wir, mögen sie von uns oder von andern ausgehen, die gleichen Gesichtsempfindungen haben. Sie beziehen sich auf die Größe und Gestalt der Gegenstände, die unmittelbar räumliche Eigenschaften sind, außerdem auf ihre Zahl, die natürlich, wenigstens ursprünglich, nur in einer zeitlichen Aufeinanderfolge von Akten konstatiert werden kann. Die Entfernung der

Gegenstände bestimmen wir durch Bewegungen, die uns Tastempfindungen ermöglichen, das Gewicht durch Einlegen von Gewichtseinheiten in die Wagschale, gleichgültig, ob wir oder andere die Bewegungen oder das Einlegen ansführen, wir haben in beiden Fällen die gleichen Gesichtswahrnehmungen und darum ein Recht, von gemeinsamen Erlebnissen zu sprechen. Auf dieser Unterscheidung von gemeinsamen und persönlichen Erlebnissen beruht die bei den Physiologen und Psychologen übliche Unterscheidung von Reizen und Empfindungen. Die Reize sind gemeinsame Erlebnisse, die Empfindungen hingegen persönliche Erlebnisse. Natürlich können wir auf diesem Wege, also durch die gleichen Gesichtsempfindungen, die wir von unsern eigenen und fremden Bewegungen haben, nur beweisen, daß wir und andere das Gleiche erleben, keineswegs aber, daß wir dieselben Gegenstände wahrnehmen, oder daß sich unsere eigenen und die Eindrücke anderer auf dieselben Körper beziehen, wie das Palágyi S. 246 ganz in Übereinstimmung mit dem gewöhnlichen Bewußtsein annimmt.

Logische und psychologische Fragen.

Man kann das Erkenntnisproblem nicht behandeln, ohne beständig logische Fragen mit psychologischen in Verbindung zu bringen. Natürlich ist unsere ganze Erörterung über die persönlichen und gemeinsamen Erlebnisse einer bloß psychologischen Frage gewidmet. Alles was wir wirklich erleben, das persönlich Erlebte

sowohl als das gemeinsam Erlebte gehört, logisch betrachtet, dem Reiche des Geschehens an und hat in ihm durch seine räumliche und zeitliche Bestimmtheit eine unverrückbare unveräußerliche Stellung, hat insofern einen Ewigkeitscharakter und ist etwas für alle Denkenden der Vergangenheit und Zukunft Feststehendes, und in diesem Sinne Allgemeingültiges, ganz gleichgültig, ob davon, wenn es unser persönliches Erlebnis ist, noch ein anderer Mensch jemals etwas erfährt oder erfahren kann. Das alles betrifft natürlich eine logische Frage, ja es bildet den Kern aller logischen Fragen. Auch die Frage, welche ich in der Psychologie des Erkennens behandle, ob nämlich wir und andere dieselben Gegenstände z. B. dieselbe Sonne sehen, ist eine logische Frage. Wir sehen bei andern, daß sich mit ihren Greifbewegungen eine bestimmte Körperhaltung nicht bloß, sondern auch eine bestimmte Augenstellung verbindet. Führen wir nun selbst solche Greifbewegungen aus, so schließen wir, daß auch unsere Augen eine entsprechende Stellung einnehmen. Mit den Greifbewegungen und Augenstellungen sind aber bei uns auch Gesichtsempfindungen verbunden. Alle drei Glieder assoziieren miteinander. Sehen wir nun bei andern die den Greifbewegungen entsprechende Augenstellung, so schließen wir, daß auch sie wie wir die gleichen Gesichtsempfindungen haben. Wir kommen auf diesem Wege nun zu dem Schluß, daß wir und andere die gleichen Gesichtsempfindungen haben oder das Gleiche erleben, nicht aber, daß wir dieselben Gegenstände sehen. Die logische Frage bleibt ungelöst, wenn nicht etwa mit Kant Dinge an sich angenommen werden,

die uns und andern in den Gesichtempfindungen erscheinen, so daß wir über ihre Existenz und Vielzahl nicht zweifeln können, wenn wir auch über ihre Beschaffenheit nichts wissen.

Gegenstand des Erkennens.

Aber auch die Dinge an sich, die Kant annimmt, „um doch etwas zu haben, worauf wir die Erscheinungen beziehen", welche die Erscheinungen über die Stufe des bloßen Scheinens hinausheben und den Grund enthalten sollen für die besondere räumliche Auffassung und Gestaltung der Erscheinung (nicht für die räumliche Anschauung überhaupt) bieten keine wirklich befriedigende und irgendwie annehmbare Lösung der logischen Frage. Vor allem, sie lassen den Ewigkeitscharakter des Gegenstandes unseres Erkennens, auf dem seine Allgemeingültigkeit für alle Denkenden aller Zeiten beruht, ganz und gar unberücksichtigt. Dieser Ewigkeitscharakter und darum auch die Allgemeingültigkeit dessen, was wir erkennen, hat aber einzig und allein in seiner Wahrheit seinen Grund. Denn das einzig Ewige und darum Allgemeingültige ist die Wahrheit. Das legt den Gedanken unmittelbar nahe, daß die Wahrheit den einzigen und eigentlichen Erkenntnisgegenstand ausmacht. Allgemein wird zugestanden, daß sie das Ziel des Erkennens ist. Wir wollen beim Erkennen die Wahrheit entdecken und erforschen. Allgemein wird ferner zugestanden, daß das Erkennen nur Erkennen ist, wenn

es wahr ist, daß die Wahrheit die Eigenschaft, die von ihm unabtrennbare Eigenschaft des Erkennens ist. Aber man vergißt, daß das Erkennen nur wahr ist, wenn es die Wahrheit entdeckt und erforscht, wenn es die Wahrheit in Besitz genommen hat, daß somit die Wahrheit in erster Linie Gegenstand des Erkennens ist, und nur weil sie dieses ist, also in zweiter Linie das Erkennen auch wahr genannt werden kann.

Gibt es Einzelgegenstände, wie das gewöhnliche Bewußtsein sie sich in den sinnlichen Anschauungsbildern vorstellt und Kant sie diesen Anschauungsbildern in seinen Dingen an sich zugrunde legt? Ohne Zweifel ebenso wenig als es Einzelvorstellungen und Einzelbegriffe gibt, getrennt von den Urteilen, aus denen sie stammen und in denen sie angewandt werden. Man vergleiche noch einmal die vorzüglichen Auseinandersetzungen Palágyis S. 203—206 und S. 285—287 über die falsche Verselbständigung der Begriffe. Von solchen Einzelgegenständen, die getrennt von unserm Erkennen ihm gegenüberstehen, könnten wir in der Tat nur Vorstellungen haben und wir kämen nie über diese Vorstellungen hinaus d. h. niemals zu einer wirklichen Erkenntnis derselben. Was den Gegenstand des Erkennens bildet, das muß freilich von unserem Erkennen unabhängig sein d. h. darf weder von ihm erzeugt noch geändert werden, muß aber außerdem innigst mit dem Erkennen verbunden sein. Beiden Bedingungen entspricht nur die Wahrheit, die wir einerseits entdecken und erforschen, die also unabhängig von uns vorhanden ist und die wir anderseits beim Erkennen in Besitz nehmen, indem das

Erkennen nur durch Verbindung mit ihr zustande kommt. Ganz in Übereinstimmung mit meinen Grundzügen der Erkenntnistheorie hebt Palágyi S. 200 hervor, daß das Erkennen keineswegs ein bloßes Bild sei und die Wahrheit nicht in der Übereinstimmung dieses Bildes mit der Wirklichkeit bestehe und sucht dies S. 201 des Näheren zu beweisen.

Was immer wir von sogenannten Gegenständen erkennen, erkennen wir doch nur in Urteilen, indem wir ihnen gewisse Prädikate beilegen, in diesen Prädikaten und ihrer Beziehung auf die Gegenstände ist unsere ganze Erkenntnis von ihnen beschlossen. Der Gegenstand ist das, worüber wir urteilen, diese Beziehung des Prädikates auf ihn das was wir urteilen oder meinen, was wir gewöhnlich als unser Urteil oder unsere Meinung bezeichnen, etwas von dem Urteil und der Meinung als unserer Handlung ganz Verschiedenes, das natürlich auch von seinem gedanklichen Ausdruck im Urteil sorgfältig unterschieden werden muß. Die im Urteil gedanklich ausgedrückte Beziehung in diesem Sinne als das von uns Gemeinte und Geurteilte ist es, was wir eine Wahrheit oder die Wahrheit nennen. Diese Beziehung oder wie wir auch sagen können, die Wahrheit, ist das, was wir von dem sogenannten Gegenstand erkennen. Sie ist also der eigentliche und einzige Gegenstand des Erkennens. Was der Gegenstand, abgesehen von dieser Beziehung, sonst noch sein mag, darüber können wir Fragen stellen. Aber beantworten lassen sich diese Fragen nur in Urteilen, in denen wir dem Gegenstand weitere Prädikate beilegen oder auf ihn beziehen. Soweit wir in der Erkenntnis des Gegen-

standes fortschreiten mögen, über diese Beziehung der Prädikate auf ihn, die richtig verstanden mit der Wahrheit eins und dasselbe ist, kommen wir nicht hinaus. Es bleibt also dabei, daß der einzige und eigentliche Gegenstand des Erkennens die Wahrheit ist.

System der Wahrheit.

Wir beziehen in den unsre Bewußtseinsvorgänge betreffenden Wahrnehmungsurteilen die dem sinnlichen Gebiet entlehnten Vorstellungen auf unsere Bewußtseinsvorgänge, in den das sinnliche Gebiet betreffenden Wahrnehmungsurteilen unsere Empfindungen auf die ihnen und in letzter Linie den Tastempfindungen zugrunde liegende Ausdehnung, wir ordnen in den Subsumtionsurteilen die Dinge unserer Begriffswelt unter, beziehen unsere Begriffe auf sie, wir ordnen in den Existenzialurteilen die Dinge der Gesamtwirklichkeit ein, beziehen sie auf die Gesamtwirklichkeit. So bestehen all unsere Erkenntnisse und das heißt alle Wahrheiten in Beziehungen. Die Möglichkeit der Einordnung der Dinge in die Gesamtwirklichkeit, wodurch jedem eine bestimmte Stelle innerhalb derselben zugeteilt wird, und der Unterordnung der Dinge unter unsere Begriffswelt, die ein ganzes System der Über- und Unterordnung bildet, zeigt deutlich, daß diese Beziehungen nicht zusammenhanglos oder getrennt für sich bestehen, sondern ein großes, aus ineinandergreifenden Gliedern bestehendes Ganzes bilden. Es gibt mit andern Worten keine Einzelwahrheit, keine getrennt für sich

bestehenden Einzelwahrheiten, alle Wahrheiten hängen aufs engste miteinander zusammen und bilden sozusagen nur Eine Wahrheit oder wenn man lieber will ein System, ein Reich der Wahrheit. Diese Eine Wahrheit oder dieses System, dieses Reich der Wahrheit ist der eigentliche Gegenstand des Erkennens. Auch Palágyi spricht von einem Reiche der Wahrheit (S. 157) und von einem System der Wahrheit (S. 224—225), dessen Glieder, obgleich eng zusammenhängend und einander erläuternd (S. 135), doch einander nicht ersetzen können (S. 223). Auch für ihn ist die Wahrheit etwas vom Urteilsakt, der vergänglich ist, durchaus Verschiedenes (S. 167). Wenn Palágyi ferner betont, daß alle Erscheinungen durch ihre raumzeitliche Bestimmtheit eine feste Stelle, die unverrückbar und unveräußerlich ist, im Reiche des Geschehens haben, so wendet er den Satz vom System der Wahrheit nur auf ein einzelnes Gebiet an, auch die raumzeitlich bestimmten Erscheinungen sind ewig gültige Wahrheiten und das Reich des Geschehens ist ein Teil des Reiches der Wahrheit.

Wenn so das System der Wahrheit als ein System von Beziehungen betrachtet werden muß, so darf doch nicht außer Acht gelassen werden, daß wir unmöglich alles in Beziehungen auflösen können. Beziehungen setzen Beziehungsglieder voraus, und wenn diese wieder Beziehungen sein sollen, so muß doch eine Unterlage, ein Träger, ein Ermöglichungsgrund dieser Beziehungen angenommen werden. Das System der Wahrheit muß mit andern Worten einen objektiven Grund haben, der ihm Halt und Bestand gibt. Schon

Kant erklärt in seiner Dissertation, daß eine Beziehung des einen auf das andere ohne ein drittes über beiden Stehendes nicht zustande kommen könne. Abgesehen davon müssen wir mit Augustin notwendig fragen, worin denn der Ewigkeitscharakter der Wahrheit seinen Grund habe. In den vergänglichen Dingen, von denen die Wahrheit gilt, kann er seinen Grund nicht haben, in unsern ebenso vergänglichen Urteilsakten, durch welche wir die Wahrheit erkennen oder unsere Erkenntnis derselben in gedanklicher Weise formulieren, ebenfalls nicht. Ein aus lauter Beziehungen bestehendes System kann auch seinen Grund nicht in sich selbst haben. Denken wir uns dieses System selbst als einen Kreis von Gliedern, in dem das Schlußglied mit dem Anfangsglied wieder zusammenstößt, so trägt und stützt das Anfangsglied alle folgenden Glieder, auch das Schlußglied, und kann selbstverständlich nicht von ihm getragen und gestützt werden.

Das allumfassende überzeitliche Bewusstsein.

Was soll denn nun der Grund sein für dieses System von Beziehungen oder Wahrheiten, worin kann vernünftiger Weise einzig und allein der Ewigkeitscharakter dieses Systems der Wahrheiten seinen Grund haben? Nur in einem überzeitlichen Bewußtsein, das alle diese Wahrheiten mit seiner Erkenntnis in überzeitlicher Weise umfaßt. Eine Beziehung zum Erkennen ist von der Wahrheit ihrem Begriff nach unabtrennbar. Es gilt nicht bloß: das Erkennen ist nur

ein Erkennen insofern es ein Erkennen der Wahrheit ist; es kann auch keine Wahrheit geben, die unerkannt wäre und von keinem Erkennen umfaßt würde. Die Wahrheit ist allgemeingültig für alle Denkenden zu aller Zeit. Will das bloß sagen, daß sie gegebenen Falls angewendet werden kann? Sicherlich nicht. Ihre Gültigkeit ist nicht abhängig von dem Vorhandensein eines Falles, in dem sie angewendet werden kann. Sind denn die Unmöglichkeiten, für die es gar keine Fälle der Anwendung geben kann, nicht auch Wahrheiten? Würden nicht die sämtlichen Zahlgesetze gelten, auch wenn es nur ein einziges Wirkliches gäbe, nicht auch die Bewegungsgesetze, obgleich unter dieser Voraussetzung von Bewegung keine Rede sein könnte? Wenn aber alle Wahrheiten gelten, auch wenn sie nicht angewendet werden können, was hat dann dieses Gelten für eine Bedeutung? Doch wohl, daß sie vorhanden sind, ganz abgesehen davon, ob sie angewendet werden können oder nicht, vorhanden sind nämlich in einem erkennenden Bewußtsein. Denn wo könnten Wahrheiten, abgesehen vom Fall ihrer Anwendung, anders vorhanden sein als in einem erkennenden Bewußtsein? Nun, das zeitweilige Vorhandensein dieser oder jener Wahrheiten in unserm vergänglichen Bewußtsein kann nicht der Grund sein für den überzeitlichen Charakter aller Wahrheit, des ganzen Systems der Wahrheit. Dieser Grund kann nur gefunden werden in einem selbst überzeitlichen Bewußtsein, das mit seiner Erkenntnis das System aller Wahrheiten umfaßt. So nur erklärt sich, wie alle Wahrheiten Geltung haben, auch wenn sie noch von keinem der Zeit unterworfenen Bewußtsein erkannt sind

oder nicht mehr von irgend einem solchen Bewußtsein erkannt werden, wie denn das Gravitationsgesetz Newtons zweifellos vor seiner Entdeckung gültig war und gültig bleiben wird, auch wenn kein Mensch mehr existiert, der es erkennen könnte. Mit dem überzeitlichen Bewußtsein ist alle Wahrheit von Ewigkeit verbunden, sie befindet sich in seinem Besitz, ist in ihm vorhanden. Darum gilt sie in überzeitlicher Weise, auch ehe sie von irgend einem Menschen entdeckt ist und auch wenn diese Entdeckung der Menschheit wieder verloren geht. In dem überzeitlichen Bewußtsein haben wir auch den Möglichkeitsgrund unserer Erkenntnis zu suchen. Wie können wir die Wahrheit erkennen, die doch einerseits von uns unabhängig ist und andrerseits, um erkannt zu werden, mit uns aufs innigste verbunden sein muß? Wir antworten: Nur durch Teilnahme an dem überzeitlichen Bewußtsein, an seiner Erkenntnis aller Wahrheit, nur durch innige Verbindung desselben mit uns, die man wohl als Erleuchtung bezeichnen kann.

Über Mystizismus nach Palágyi.

Ich habe in meinen Grundzügen der Erkenntnistheorie diese allerdings misdeutungsfähige Bezeichnung gebraucht und sie hat, soviel ich sehe, Palágyi zu seiner Widerlegung der Mystiker Veranlassung gegeben, mit deren Absicht ich durchaus einverstanden bin, obgleich ich gegen Einzelheiten mancherlei Einwendungen erheben muß. „Was schließlich den Mystiker betrifft, so ist er geneigt, das begriffliche, mithin das urteilende Denken zu unterschätzen

und er glaubt, daß es geheime Quellen der Erkenntnis gibt, die nichts zu schaffen haben mit unserem alltäglichen urteilenden Denken. Ich vermag jedoch über Hellseherei, Somnambulismus und dergleichen nichts zu entscheiden, weil ich diese Klasse von Tatsachen und ihre eigentliche Bedeutung nicht kenne. Ich glaube jedoch kaum, daß ein Mystiker uns etwas Besseres geben könne, als die Dinge unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit zu betrachten. Denn davon bin ich überzeugt, daß dies das höchste Glück der Menschen ausmacht: ja ich halte es für das einzig mögliche Glück, weil ja in allen Erlebnissen, die uns Freude machen, der Gedanke gegenwärtig sein muß, daß diese Freude stattfinde, also daß sie wahr sei. Da ein jeder Wert, den es nur gibt, nur dadurch bestehen kann, daß es eine Wahrheit gibt, so ist eben die Wahrheit der absolute Wert. Die Wahrheit aber haben wir nur in Urteilen, also kann es für uns keine Erkenntnisquelle geben, die wir höher bewerten könnten als das urteilende Denken. Angenommen, daß es geheime Kräfte in uns gebe, die wir nicht kennen und vermittelst welcher der Mystiker zu Erleuchtungen kommt, die uns versagt sind, so sind diese Erleuchtungen doch schließlich nichts anderes als Erkenntnisse, die in Urteilen dargestellt werden müssen. Mehr als Wahrheit kann uns Niemand geben; Besseres als die Dinge sub specie aeterni betrachten, kann uns Niemand lehren. Und was dabei die Hauptsache ist, daß jedermann von sich sagen kann, er habe die Fähigkeit zu dieser Betrachtungsweise, da ja alle Urteile, auch die geringfügigsten, sub specie aeterni gefällt sind. Es gehört dazu keine „„geniale An-

schauung"", auf die sich manche Denker wie Schopenhauer berufen, die aus dem Götzendienst ihres eigenen Selbst eine Philosophie machen. Um die Dinge unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit zu betrachten, braucht man nur ein Mensch zu sein und nichts weiter." S. 172—173.

Selbstverständlich gibt es nur eine Quelle der Erkenntnis, den Finderblick, durch den wir das Ewige im Vergänglichen entdecken, also die Wahrheit erkennen, der wir dann in Urteilen einen für uns faßlichen Ausdruck geben. Aber wieviel Mühe kostet es die Menschen, selbst die Gelehrten und Philosophen zu überzeugen, daß das durch ihn Gefundene wirklich ein Ewiges ist oder daß die Wahrheit einen überzeitlichen Charakter hat, ja nur die Anerkennung eines solchen über das Vorgefundene und Gegebene hinausführenden Finderblicks bei Gelehrten und Philosophen durchzusetzen. Wäre es anders, dann hätte sich Palágyi seine ausführlichen Erörterungen über faktische und rationale Wahrheiten (S. 148—158) und dann wieder über faktische Wahrheiten (S. 161—174) ersparen können. Gewiß der Finderblick ist ein gemeinsamer Besitz aller Menschen, aber er ist für die meisten, selbst unter den Gelehrten und Philosophen, ein unfruchtbarer Besitz, ein totes Kapital. Diesem Finderblick verdanken wir übrigens nicht blos im Allgemeinen die Entdeckung des Ewigen im Vergänglichen, sondern insbesondere auch die Erfassung dessen, worauf es in jedem Falle ankommt, und die Ausscheidung desselben von dem Nebensächlichen, die Unterscheidung des Wesentlichen vom Unwesentlichen, des Zusammengehörigen vom bloß Zusammengeratenen; und wie gering ist die Zahl der

Menschen selbst unter den sogenannten akademisch Gebildeten, die ihren Finderblick bis zu diesem Grade entwickelt haben, wie groß im Gegenteil die Zahl derjenigen, die vor lauter Bäumen, wie man zu sagen pflegt, den Wald nicht sehen, sich bei der Darstellung selbst eines alltäglichen Vorgangs in lauter Nebensächlichkeiten verlieren und mit merkwürdiger Geschicklichkeit gerade den Punkt, auf den es ankommt, übersehen. Wer hätte nicht mit sehr gelehrten Rezensenten schon derartige Erfahrungen gemacht! Dem Finderblick verdanken wir endlich auch neue Gedanken. Gott sei Dank tauchen solche neuen Gedanken selbst in unserer gedankenarmen Zeit noch hie und da, wenn auch spärlich genug, auf — das Buch Palágyis ist ein Beweis dafür, daß wir auf neue schöpferische Gedanken in der Wissenschaft, selbst in der Wissenschaft des Denkens, noch nicht zu verzichten brauchen.

Um dieser neuen Gedanken willen habe ich in meinen Grundzügen der Erkenntnistheorie in besonderen Abschnitten von einer künstlerischen, wissenschaftlichen und religiösen Inspiration gehandelt. Diese neuen Gedanken treten nämlich anscheinend ganz unvermittelt in uns auf, sie „fallen uns ein“, wie wir zu sagen pflegen, und wir versuchen erst nachträglich sie zu begründen, zu erläutern, zu entwickeln; oder sie liegen dunkel unsern Forschungen zu Grunde, jeden Schritt derselben leitend und treten endlich mit voller Klarheit in unser Bewußtsein als das Ziel, daß uns von Anfang an, wenn auch unklar und verschwommen, vorschwebte. Ist es zu weit gegangen, zu mystisch, wenn ich den Finderblick in diesen seinen

drei Funktionen auf eine Verbindung des überzeitlichen, alle Wahrheit umfassenden Bewußtseins mit unserm Bewußtsein zurückführe und insbesondere bei dieser seiner dritten Funktion, wenn es sich um Entdeckung wirklich neuer Gedanken handelt, die nicht auf bloßen mechanischen Assoziationen oder Kombinationen von Reminiszenzen beruhen, von einer Erleuchtung durch das überzeitliche Bewußtsein spreche oder von einem Einstrahlen des unendlichen Lichtes seiner Wahrheit in unser Bewußtsein, was natürlich nur durch eine Brechung und Zerteilung dieses unendlichen Lichtes möglich ist? Ist doch auch nach Palágyi S. 135 sogar jede Einzelwahrheit ein Einzellicht, dessen Leuchtkraft allen andern Einzelwahrheiten zu Gute kommt, so daß aus ihnen allen dann ein universelles Licht entsteht, eben das Reich oder System der Wahrheit. Übrigens nennt Palágyi selbst das Verhältnis von Subjekt und Prädikat in einem Urteil nicht bloß „rätselhaft“ (S. 130 und S. 147), er bezeichnet es S. 131 ausdrücklich als ein „Mysterium“, erklärt, daß „wir nicht wissen, wie das sogenannte Subjekt mit dem sogenannten Prädikat im Urteil verbunden ist, was es heißt: identisch verknüpft oder ohne Identität verknüpft sein, was das Prinzip der Identität bedeute“ u. s. w. (S. 143—144.)

Über die Empfindungen.

Zu den einleuchtendsten Darlegungen Palágyis gehören seine Auseinandersetzungen über das Vorurteil unserer Psychologen, als ob wir unsere Empfindungen

sozusagen con amore betrachten könnten. (S. 193.) Eine ganze Abhandlung, überschrieben Eindrucks- und Erinnerungsurteil, ist diesen Auseinandersetzungen gewidmet. (S. 174—191.) In der Tat haben wir von unsern Empfindungen nur Urteile und in diesen Urteilen allein sind sie unserer Kenntnisnahme zugänglich. Entweder beziehen wir sie in den ursprünglichen, das sinnliche Gebiet betreffenden Urteilen als Erscheinungen auf die ihnen und in letzter Instanz den Tastempfindungen zugrunde liegende Ausdehnung, natürlich ohne daß sie uns als Empfindungen zum Bewußtsein kommen, oder wir beziehen sie auf unser Ich in Urteilen, die erst auf einer späteren Entwicklungsstufe des Bewußtseins eintreten können, und in diesem Falle fassen wir sie außerdem unter Vorstellungen auf, die wir aus dem sinnlichen Gebiet entlehnen. Ich empfinde, d. h. finde in mir vor. Natürlich gilt das letztere von allen unsern Bewußtseinsvorgängen: nur in Urteilen dieser zweiten Art sind sie unserer Kenntnisnahme zugänglich. Ich stelle mir vor, ur-teile oder fälle das Urteil, ent-scheide, ent-schließe mich oder fasse den Entschluß. Daß nicht bloß diese Urteile, sondern alle Urteile überhaupt erst in ihrem sprachlichen Ausdruck, bestehe dieser nun aus bloßen Wortvorstellungen oder aus wirklichen Worten, für uns faßbar sind, wird von Palágyi wiederholt S. 196 und S. 227 hervorgehoben.

Nach Palágyi (S. 177) setzen sich die Empfindungen aus zwei Teilen, Eindruck und Erinnerung, wie er mißverständlich sagt, und wofür ich Gedächtnisbild einsetze, zusammen. Den beiden Teilen ent-

spricht das auf Grund des Eindrucks und auf Grund des Gedächtnisbildes gefällte, sagen wir Eindrucks- und Gedächtnisurteil. Aber auch das Eindrucksurteil ist, wie Palágyi (S. 174) richtig hervorhebt, schon ein Gedächtnisurteil, es unterscheidet sich von den Gedächtnisurteilen nur dadurch, daß es das erste in der Reihe ist. Der Eindruck nämlich verschwindet sofort und allaugenblicklich, er fällt der Vergangenheit anheim und ein anderer, in vielen Fällen gleicher Eindruck tritt an seine Stelle, der natürlich dem gleichen Schicksal unterliegt, wie Palágyi an dem Beispiel der roten Kugel (S. 127, S. 178, S. 186) anschaulich zeigt. Treffend wird auch die Empfindung, in der Eindrücke und Gedächtnisbilder miteinander wechseln, verglichen mit unsern Pulsschlägen und Atemzügen oder noch besser mit einer Wellenlinie, deren Wellenberge etwa die Eindrücke und deren Wellentäler die Gedächtnisbilder darstellen (S. 177). Natürlich muß, worauf Cornelius besonders hinweist, den Gedächtnisbildern auch eine symbolisierende und repräsentative, auf die Eindrücke hinweisende Funktion eignen, was insofern weniger schwierig erscheint, als beide, Eindruck und Gedächtnisbild, Bewußtseinsvorgänge bilden. Mit Recht unterscheidet Palágyi in der Empfindung eine doppelte Richtung, eine vorwärtseilende zu neuen Eindrücken und eine rückläufige von den Fesseln der Eindrücke befreiende und nennt jene die bindende, diese, dem Gedächtnisbild günstige, die lösende (S. 177 und S. 183). Ohne diese letztere kann es zu keinem Urteil kommen. Der Eindruck muß untergehen, soll das Gedächtnisbild erstehen und sollen wir zur urteilenden Besinnung über den Eindruck gelangen

können (S. 179). Mit Recht wird darum weiter unterschieden von Palágyi zwischen der empfindenden Besinnung, welche die Grundlage und Voraussetzung des Urteils ist, dem Urteil also zeitlich vorangeht und der urteilenden Besinnung, durch die erst das Urteil zustande kommt (S. 176). Jene heißt die determinierte oder unfreie Besinnung, diese die determinierende oder freie Besinnung. Palágyi hebt schon hier die Einzigkeit des Eindrucks hervor, d. h. daß wir denselben Eindruck nicht zweimal haben können (S. 180), um darauf später (S. 266) seine Entwicklung des Zahlbegriffes zu gründen. Ausdrücklich erklärt er sich für die Unersetzlichkeit der Eindrücke und findet in dieser Unersetzlichkeit das durchaus auf Wahrheit beruhende Credo des Empiristen (S. 185). Alles kommt auf die Eindrücke an, alles kommt auf sie zurück. Das Gedächtnisbild hängt von ihnen ab und nur soviel kann uns im Urteil (natürlich unter dem Gesichtspunkt des Ewigen) zum Bewußtsein kommen, als im Gedächtnisbild vom Eindruck enthalten ist. Die Urteile über das sinnliche Gebiet kommen ganz und gar auf die Eindrücke zurück, die Urteile über unsere Bewußtseinsvorgänge müssen wenigstens die von den Eindrücken herrührenden Vorstellungen zur Veranschaulichung der Bewußtseinsvorgänge heranziehen.

Beim Kinde folgen in der ersten Zeit die Eindrücke unaufhaltsam aufeinander, es kommt zu keiner Besinnung über die Eindrücke, die Gedächtnisbilder treten ihnen gegenüber in den Hintergrund, es wird von den Eindrücken, d. h. von der vorwärts eilenden Richtung der Empfindung beherrscht, die Ge-

dächtnisbilder, d. h. die rückläufige Richtung der Empfindung kommt nicht zur Geltung. Allmälig erstarkt auch diese, die Besinnung über die Eindrücke tritt damit in ihre Rechte und die Vorbedingungen zur Urteilstätigkeit sind gegeben. (S. 187.) Die weiteren auf sprachlichem Gebiete liegenden Vorbedingungen der Urteilstätigkeit erwähnt Palágyi nicht: Association der Muskelempfindungen von den Sprechbewegungen mit den Gehörsempfindungen der zunächst selbst gesprochenen Laute, dann mit denen der von andern gesprochenen Laute — Nachsprechen ohne Veständnis; Association der Gesichtsvorstellungen von den Gegenständen mit den Gehörsvorstellungen der für sie gebrauchten Namen — Anblicken der Gegenstände beim Hören der Namen: Sprache Verstehen; Association dieser Gesichtsvorstellungen mit den Muskelempfindungen der Bewegungen der Sprechwerkzeuge, die zur Hervorbringung der Laute erforderlich sind — Sprechen und zwar zunächst in bloßen Prädikaten von Benennungsurteilen, bei denen das Subjekt durch die Haltung des Körpers, den Blick des Auges ersetzt wird. Richtig bemerkt Palágyi: „Was bei dem Erwachsenen nur den Bruchteil einer Sekunde dauert (nämlich das Herüberkommen aus dem Eindruck zur Erinnerung und zum Urteil), nimmt bei dem Kinde einige Jahre in Anspruch, sodaß wir sozusagen in einer Sekunde zusammengedrängt erleben, was das Kind erst in Jahren zu erleben vermag (S. 188).

Trotzdem ist auch unsere Besinnung über bie Eindrücke eine verhältnismäßig langsame. Wir nehmen nur sehr wenig von den Eindrücken wahr oder besser halten nur

sehr wenig von den Eindrücken in den Gedächtnisbildern fest. Wir würden viel mehr von ihnen wahrnehmen, wenn wir uns schneller zu besinnen vermöchten. Palágyi sucht das auf folgende Weise zu verdeutlichen: „Zwei Eindrücke können unter Umständen für unsere theoretische Einsicht füreinander stehen oder homolog sein, wie wenn wir etwa den Staubfaden einer Blüte mit freiem Auge und dann unter der Lupe betrachten. Wir erhalten dann homologe Eindrücke, von denen der eine viel reicher an Details ist als der andere. Was in dem mit freiem Auge erhaltenen Bilde zusammenfließt und einförmig erscheint, das zerlegt sich in dem vergrößerten Bilde zu einer vielgestaltigen Mannigfaltigkeit. Für eine derartige Zerlegung unserer Eindrücke wird uns die Naturwissenschaft unzählige Beispiele liefern können. Aber es ist auch gar nicht nötig, sich auf die Naturwissenschaften zu berufen. Wenn zwei Personen denselben Gegenstand beobachten, so wird diejenige, die ein schärferes Auge hat, einen Eindruck mit mehr Einzelheiten erhalten können als die andere, welche über ein schwächeres Sehvermögen verfügt. In dem Eindruck der einen Person finden wir manches zerlegt, was in dem Eindruck der anderen zusammenfließende Einförmigkeit ist.“ (S. 180—181.) Vielleicht ist es noch einfacher und einleuchtender, wenn wir uns zum Beweise dafür, daß uns bei der Langsamkeit unserer Besinnung vieles in dem Eindruck entgeht, was uns bei schnellerer Besinnung zum Bewußtsein kommen würde, darauf berufen, daß wir bei längerer Beobachtung desselben Gegenstands immer neue, verschiedene Züge an ihm entdecken, daß sozusagen unter unserm Blick

die öde Einförmigkeit des Gegenstandes sich in eine lebendige Mannigfaltigkeit verwandelt. Könnten wir uns schneller besinnen, so läge diese lebendige Mannigfaltigkeit sofort vor uns und es bedürfte keiner längeren Beobachtung. (Inwiefern Eindrücke mit bloßem und mit bewaffnetem Auge, Eindrücke einer Person mit schärferem und einer andern mit schwächerem Auge, Eindrücke derselben Person, die zeitlich aufeinander folgen, als homologe füreinander stehen oder als Eindrücke von demselben Gegenstand bezeichnet werden können, dafür gibt uns Palágyi keine Erklärung.) Jedenfalls hat Palágyi vollkommen recht, wenn er schließt: „Die ganze Welt unserer sinnlichen Wahrnehmung würde ein anderes Aussehen bekommen, wenn wir 10 mal, 100 mal, 1000 mal u. s. w. schneller von dem Eindruck zur Erinnerung und von da zum Urteil kommen könnten, als wir tatsächlich zu kommmen vermögen. Eindrücke, die uns jetzt einfach oder richtiger einförmig zu sein scheinen, würden dann durch homologe Eindrücke ersetzt werden, welche das vorhin Einförmige in eine Mannigfaltigkeit zerlegt zeigen könnten. Einer immer größer werdenden Schnelligkeit unserer Urteilsbesinnung“ (muß es nicht richtiger heißen Empfindungsbesinnung?) „gegenüber könnte sich keine einzige unserer sogenannten einfachen Sinnesqualitäten behaupten, und sie müßten scließlich in verschiedenartige Qualitäten auseinanderfallen. Jener Bruchteil einer Sekunde, der zur Besinnung über einen Eindruck nötig ist, ist also von entscheidender Bedeutung für das ganze sinnliche Weltbild, welches sich vor uns entrollt, und man kann ihn füglich die sinnliche Charakteristik

unserer Urteilskraft nennen.“ (S. 187—188.) Ich muß auch zugeben, daß für unsere Erkenntnis der Eindruck unerschöpflich ist und insofern entgegen meiner früheren Äußerung die folgenden Worte Palágyis ohne Vorbehalt unterschreiben: „Da wir den Eindruck als etwas grenzenlos Zusammengesetztes auffassen, so müssen wir uns auch sagen, daß er für unsere Erkenntnis unerschöpflich ist. Ein Wesen, das absolute Wahrheit besäße, hätte weder Eindrücke, noch Erinnerung, noch brauchte es sich mit einzelnen Urteilen abzugeben. Wir aber sind Wesen, welche die Wahrheit nur stückweise in Einzelurteilen erfassen, womit auch gesagt ist, daß wir unsere Erlebnisse in Urteilen nie zu erschöpfen vermögen.“ (S. 185—186.) Der gegen die Annahme einer Unerschöpflichkeit der Eindrücke durch unsere Erkenntnis erhobene Einwand, daß diese Annahme all unsere Erkenntnis der Eindrücke unsicher macht, läßt sich vielleicht dadurch beseitigen, daß man mit Palágyi gegen die Annahme einer Einfachheit der Eindrücke protestiert (S. 180—182) und von vornherein an ihrer Zusammengesetztheit festhält.

Palágyi geht bei seinen Auseinandersetzungen über die Empfindungen davon aus, daß wir sie nicht als solche beobachten können, sondern erst in Urteilen über sie unserer Erkenntnis zugänglich machen. Das Urteil wird damit als Ausgangspunkt für all unsere Forschungen erklärt und der Logik der Primat unter den Wissenschaften, auch den philosophischen, insbesondere der Psychologie gegenüber zuerkannt. „Eine Evolutionslehre des menschlichen Geistes läßt sich nur schaffen, wenn man zuerst eine Logik d. h. eine Lehre

vom Urteil geschaffen hat. Hat sich jemand noch keine Auffassung zurecht gelegt über das, was er ein Urteil nennt, wie will er uns jenen Prozeß verständlich machen, dessen ganze Bedeutung darin gipfelt, daß er am Schluß zur Urteilsfähigkeit führt? Vermag er sich nicht über seine eigene Urteilsfähigkeit zu besinnen, woher will er die Macht nehmen, jene Vorbedindungen aufzuzeigen, welche schließlich zum Urteil hinführen? Vermag er nicht unser Führer zu sein in jenem Reich des Geistes, das von dem Sonnenlicht des Urteils beschienen ist, wie will er uns jene Finsternis, die noch der Urteilskraft ermangelt, verständlich machen? Erst indem wir unsere eigene Urteilstätigkeit prüfen, verschaffen wir uns die logischen Mittel, um eine Evolutionslehre des Geistes zu begründen. Sensualistische Denker gehen aber gemeinhin den umgekehrten Weg; d. h. sie bilden sich ein, eine umgekehrte Methode befolgen zu können. Eine Lehre vom Urteil, eine ausgebildete Wissenschaft der Logik wäre nicht notwendig, um die Evolution des Geistes zu erfassen? Sie sagen, daß sie die Wissenschaft des Geistes von unten aufbauen, daß sie also von den einfachsten Elementen: Empfindungen, Vorstellungen u. s. w. ausgehen wollen, um zu immer zusammengesetzteren Gebilden emporzusteigen, bis sie am Gipfel ihrer Untersuchung zur Urteilstat und zum Syllogismus kommen. Sie wollen Eindrücke zu Eindrücken, also Vergängliches zu Vergänglichem addieren, um aus einer solchen Summe die ewige Geltung einer Urteilstat hervorgehen zu lassen. Und das nennen sie: von unten bauen. Sie merken nicht, daß sie nicht unten stehen, sondern einen gewissen geistigen

Gipfelpunkt ersteigen mußten, ehe sie dazu kamen, sich mit der Wissenschaft vom Geiste zu beschäftigen. Sie merken nicht, daß sich ihnen erst auf jenem Gipfel der Sinn für Wahrheit aufgetan hat, und daß sie mit der Fackel der Wahrheit nunmehr auch in die Dämmerungen und Finsternisse der Tiefe hinabsteigen können. Sie merken nicht, daß sie die Wissenschaft des Geistes von oben nach unten kommend ausbauen, daß sie von der freien urteilenden Besinnung ausgehend zu der gebundenen empfindenden Besinnung hinabsteigen. Sie bilden sich ein, man könne seine eigene Urteilsfackel auslöschen, um dann sich in der Finsternis des bloßen Empfindens umzusehen, wie es da eigentlich zugehe. Es ist dies ein ähnlicher Irrtum, wie wenn jemand glauben würde, er könne mit der Taucherglocke auf den Grund des Meeres steigen, ohne Luft mitzunehmen. Wir nehmen das Licht unseres Urteils überallhin mit, worüber wir nachdenken und sehen auch die tieferen Regionen der geistigen Entwicklung nur in dem Lichte, das wir aus der Höhe unserer Urteilsregion mit uns brachten." (S. 188, 189.)



Palágyi schließt seine Erörterung mit den Worten: „Was ich soeben auseinanderzusetzen bemüht war, ist nichts andres als die methodologische Fundamentalregel des philosophischen Denkens, der Grundsatz vom Primat der Logik innerhalb der Geisteswissenschaften und der Philosophie überhaupt. Denn obwohl die Logik das letzte ist, zu dem wir gelangen, ist sie doch das erste, was wir in der Philosophie darlegen müssen. Und obwohl der sinnliche Eindruck und die Erinnerung (Gedächtnisbild) das erste ist, was unsern Geist überwältigt,

sind sie in der Philosophie das letzte, was wir zu ergründen haben." (S. 190.) Das ist vollkommen richtig. Weniger richtig ist, wenn Palágyi (S. 189) folgert: „Es gibt also auch kein Isolieren der Sinnlichkeit, wie es Kant meint." Das Für und Wider dieser Meinung Palágyis habe ich genügend erörtert.

Über die Urteile.

Wiederholt und nachdrücklich betont Palágyi, daß die empfindende Besinnung sorgfältig von der urteilenden unterschieden werden müsse, er spricht von einer gefährlichen Verwechselung beider (S. 193). Mit vollem Recht. Aus Empfindungen oder ihren Umformungen, wie die Sensualisten meinen, entsteht keine Erkenntnis. Aristoteles hat den Übergang von der Empfindung zum Begriff durch den *νοῦς ποιητικὸς* vermittelt gedacht, ich setze an die Stelle desselben mit Palágyi den oft erwähnten Blick des Geistes oder Finderblick, aber wir führen beide alle Begriffe auf Urteile zurück, und so handelt es sich für uns um den Übergang von der Empfindung zum Urteil. Im Urteil erheben wir den Anspruch, das Ewige im Vergänglichen gefunden zu haben, und so erhalten denn auch die Begriffe, in denen wir das im Urteil gewonnene Wissen zusammenfassen, einen Ewigkeitscharakter. Kant ist ebenfalls weit entfernt, die eigentliche Erkenntnis durch eine Verknüpfung von Empfindungen oder durch eine Umformung derselben entstehen zu lassen. Auch er

sucht einen Übergang von der Empfindung zum Begriff. Aber er übersieht leider den Ewigkeitscharakter der Erkenntnis, der in ihrer Wahrheit seinen Grund hat und aus dem allein ihre Allgemeingültigkeit für alle Denkenden entspringt. Trotzdem gibt er zuerst in der Geschichte der Philosophie den Punkt an und findet den Punkt heraus, wo dieser Ewigkeitscharakter der Erkenntnis zuerst zur Geltung kommt. Es ist der Raum und die Zeit und ihre Verwertung im Erkenntnisvorgange. Wir haben sie früher als Leitfaden von der Empfindung zum Urteil bezeichnet und uns hierbei enge an Kant, den ersten Entdecker der Bedeutung von Raum und Zeit, anzuschließen gesucht. Kant nämlich bezeichnet Raum und Zeit als Anschauungsformen der Sinnlichkeit, durch deren Anwendung wir Anschauungsobjekte, anschauliche Vorstellungen gewinnen, und stellt ihnen die Denkformen oder Kategorien des Verstandes gegenüber, durch deren Anwendung das eigentliche oder Verstandeserkennen zustande kommt. Kant hat vollkommen richtig gesehen, daß es keine Empfindungen von Raum und Zeit, auch nicht von Ausdehnung und Aufeinanderfolge geben kann, wie das ja auch, rein psychologisch betrachtet, schon unmöglich ist; wir haben von Raum und Zeit, ebenso von Ausdehnung und Aufeinanderfolge, nur Vorstellungen, die wie alle Vorstellungen im Unterschied von und Gegensatz zu den Empfindungen durch die Beziehung auf den Gegenstand charakterisiert sind (und darum, wie oft hervorgehoben, nur im Urteil entstehen konnten). Es mag mir gestattet sein zu erwähnen, daß ich das in meiner Kritik des Erkennens (1876) bezüglich der Ausdehnung schon hervor-

gehoben habe.[1]) Den Grund hierfür hat Kant nicht richtig oder wenigstens nicht vollständig erkannt. Raum und Zeit sind nichtapriorische Formen der Anschauung im Sinne Kants, durch welche aus unsern Empfindungen Vorstellungen werden, sondern Gesetze der Empfindungen, die wir in den Empfindungen wenn auch nur andeutungsweise vorfinden und auf Grund der Empfindungen für sie in Urteilen geltend machen. Das Hier und Jetzt, das mit jeder Ausdehnung und Aufeinanderfolge für unsere Erkenntnis verbunden ist, gibt den Empfindungen eine unveräußerliche und unverrückbare Stellung im Reiche des Geschehens, verleiht ihnen dadurch den Charakter der Unvergänglichkeit und Ewigkeit und damit der Allgemeingültigkeit, beides aber nur darum, weil die Urteile, in denen wir die Empfindung auf die Ausdehnung beziehen und damit zugleich der Aufeinanderfolge eingliedern (das Hier schließt das Jetzt ein) wahr sind. Nicht bloße Anschauungsobjekte, die nur individuelle Gültigkeit haben, wie Kant meint, gewinnen wir also durch Raum und Zeit, sondern Erkenntnisobjekte im eigentlichen und strengen Sinne, denen volle Allgemeingültigkeit zukommt. Es ist ein Mangel bei Palágyi, daß er diese Bedeutung von Raum und Zeit für das Zustandekommen der Urteilsfunktion, die ganz seinem Sinne entspricht, nicht hervorhebt und insbesondere diese ihre Bedeutung nicht im Gegensatz zu der Bedeutung, die Kant ihnen als Anschauungsformen der Sinnlichkeit beilegt, in Betracht zieht.

---

[1]) Kritik des Erkennens S. 190.

Statt dessen bemüht sich Palágyi zu zeigen, daß der Übergang von Empfindung zum Urteil nicht durch eine Empfindung oder Gefühl, sondern nur in einem zeitlosen mathematischen Jetzt geschehen kann. Palágyi ist nämlich der Meinung, daß die Sensualisten diesen Übergang gerade in einer Empfindung oder einem Gefühl suchen müssen. „Dem Sensualisten gilt nur das Empfundene und Gefühlte; da aber der Augenblick des Erkennens nicht empfunden oder gefühlt werden kann, so läßt ihn der Sensualist nicht gelten. Freilich ist es ein Selbstwiderspruch, das Empfundene oder Gefühlte gelten zu lassen, aber die Tatsache dieses Geltenlassens nicht gelten zu lassen; trotzdem wird ein Mensch von sensualistischer Veranlagung des Geistes immer fordern, daß jener Augenblick des Erkennens ihm in Gestalt einer Empfindung oder eines Gefühls vorgeführt werde. Dies zu leisten ist aber eine Unmöglichkeit, denn sollte im Moment des Erkennens zu dem Empfundenen oder Gefühlten noch eine Empfindung oder ein Gefühl hinzukommen, dann wäre dies eine Verfälschung jener Empfindung, die wir eben erkennen sollen. Wir müßten also den Augenblick des Erkennens samt dem Zuerkennenden verfälschen, wollten wir den Sensualisten überzeugen, daß es einen Augenblick des Erkennens gibt.“ (S. 194.) So gern ich diese Beweisführung Palágyis anerkenne, weiß ich doch nicht, warum die Sensualisten für das Zustandekommen des Erkennens eine neue Empfindung oder ein Gefühl fordern sollten, ich weiß auch von keinem Sensualisten, der diese Forderung gestellt hätte. Die Sensualisten halten doch einfach die Empfindung oder

ihre Umformung oder Verbindungen von Empfindungen für das Erkennen selbst.

Palágyi fährt fort: „So sehr man sich sträuben mag, den Übergangspunkt von dem Empfinden zum Urteilen anzuerkennen, läßt er sich mit guten Mitteln nicht verleugnen. Da dieser Augenblick kein Empfinden und Fühlen ist, so muß er als mathematischer Zeitpunkt aufgefaßt werden." (S. 195.) Also das Erkennen, das Finden des Ewigen im Vergänglichen geschieht in einem mathematischen Zeitpunkt, der Ewigkeitsblick, der Finderblick, ist selbst zeitlos — warum? weil er kein Empfinden uud kein Fühlen ist. Um dies zu verstehen, muß man sich daran erinnern, daß nach Palágyi alles zeitlich ausgedehnte auch räumlich ausgedehnt ist. (S. 291.) Es kann also geistige Akte, die bloß zeitlich wären, gar nicht geben. „Vitale Vorgänge sind eben so vergänglich wie mechanische Vorgänge und was vergänglich ist, gehört der raumzeitlichen Doppelordnung an. Mögen wir also noch so tiefsinnige Gedanken und noch so erhabene Gefühle hegen, so sind doch alle diese Gedanken und Gefühle zunächst vitale Vorgänge und als solche sind sie raumzeitlicher Natur. Nun sind aber alle diese Gedanken und Gefühle nur deshalb Gedanken und Gefühle, weil in ihnen ein ewiger Sinn liegt und dieser Sinn ist es, der ihnen den außerräumlichen aber auch außerzeitlichen Charakter verleiht." (S. 297.) Also Gedanken und Gefühle als solche, als Gedanken und Gefühle, sind wie außerräumlich, so auch außerzeitlich. „Psychische Erscheinungen sind nichts anders als vitale Erscheinungen, sofern ihnen ein ewiger

Sinn innewohnt.“ (S. 298.) Soviel ich sehe heißt das, die psychischen Akte wie die erwähnten Gedanken und Gefühle als solche sind zeitlos. Darum ist auch das Erkennen, durch das wir das Zeitlose finden, selbst zeitlos. Darin kann ich Palágyi nicht beistimmen. Ich habe bereits wiederholt gesagt, daß ich den psychischen Akten insofern einen räumlichen Charakter vindiziere, als sie nur durch Beziehung auf das räumlich bestimmte Ich individualisiert werden können, und wenn sie Urteile sind, für uns nur in Wortvorstellungen oder wirklichen Worten faßbar werden, aber als räumlich ausgedehnt kann ich sie darum noch nicht betrachten, wenn sie zeitlich ausgedehnt sind oder eine Dauer haben. Warum sollen denn die Erkenntnisakte, durch die wir in der Zeit das Zeitlose oder Ewige finden, selbst zeitlos oder in einem mathematischen Jetzt geschehen? Sicherlich hat das Palágyi nicht bewiesen. Die von Palágyi vertretene Ansicht, daß sie, wenn zeitlich ausgedehnt, auch räumlich ausgedehnt sein müssen, ist doch jedenfalls nicht stichhaltig.

Im übrigen gebe ich den Ausführungen Palágyis über den Sinn des Erkenntnisvorganges und sein Verhältnis zum Urteil meine volle Zustimmung. „Im Moment des Erkennens nehmen wir vom Eindruck und von der Erinnerung, die soeben stattfanden, nichts hinweg; wir fügen ihnen auch nichts hinzu, als bloß ihre Geltung, und zwar ihre ewige Geltung. Denn der Eindruck ist ja schon vergangen und die Erinnerung an denselben ist soeben an ihre Schlußgrenze angelangt; unsere Anerkennung gilt also einem schon Vergangenen. Wir finden

in der Erinnerung und demzufolge im Eindruck ein Unvergängliches und dieses Finden des Ewigen im Vergänglichen ist es, was den Inhalt des Erkenntnismomentes ausmacht." (Es scheint nicht übersehen werden zu dürfen, daß das Erkennen auf den Eindruck gerichtet ist und darum das Ewige als ein Hier- und Jetztgegenwärtiges erfaßt: nur durch das Hier und Jetzt in Zeit und Raum erhält ja der Erkenntnisgegenstand seine feste, unverrückbare und unveräußerliche Stellung im Reiche des Geschehens). „Soll aber dieses Finden des Ewigen im Vergänglichen eine Bedeutung für unsere weitere Erkenntnis erlangen, so muß von ihm ausgehend ein vitaler Akt, ein Urteilsakt, der sich als Sprechhandlung oder dergleichen kundgibt, eintreten. Durch eine solche Handlung wird das bloße Wissen des erkennenden Augenblicks zu einer sinnlich faßbaren Tatsache und wir haben nunmehr dem Wunsche der Sensualisten entsprechend eine sinnliche Tatsache vor uns, die Zeugnis ablegt von jenem bedeutsamen Augenblick, wo die Sonne der Wahrheit in unsere Empfindungen hineinleuchtete." (S. 195—196). Wir sehen, das Erkennen wird vom Urteil, das nur die gedankliche und sprachliche Formulierung des Erkenntnisaktes bildet, unterschieden. Das Erkennen soll, wie es scheint, ein lediglich zeitloser Vorgang sein, das Urteil ist einerseits als vitaler Akt raumzeitlicher Natur, während es anderseits, sofern es seinen Sinn durch das Ewige erhält, als psychischer Akt nach Palágyi raum- und zeitlos ist. Auch darin wird man Palágyi zustimmen müssen, daß Eindrücke und Gedächtnisbilder beständig unsern Geist durchziehen und nur von Zeit zu

Zeit der erkennende Blick sich erhebt und ihre Hülle durchdringt. „Das Vergängliche ist eine Erscheinung des Ewigen und die Erkenntnis ist das Finden des Ewigen in der Erscheinung; der ganze Prozeß des Eindrucks und der Erinnerung ist aber nur ein Ringen nach jenem Moment, wo das in ihm verhüllte Ewige uns offenbar wird. Wäre dieses Ringen ein kräftigeres, d. h. ein 10mal, 100mal, 1000mal schnelleres, so würden wir 10-, 100-, 1000mal mehr Erkenntnismomente in einer Sekunde haben, als wir deren jetzt fähig sind und dann würden wir statt der jetzigen Eindrücke homologe Eindrücke haben, die 10mal, 100mal, 1000mal größere Mannigfaltigkeiten, als die unsrigen sind, enthalten. Allerdings scheint es uns, wenn wir irgend welche Dinge wahrnehmen, als ob unser erkennender oder findender Blick kontinuierlich in Tätigkeit wäre; dieser Schein entsteht jedoch nur dadurch, weil nach unsern Begriffen der zehnte Teil einer Sekunde ein sehr geringes Zeitintervall ist, das füglich auch vernachlässigt werden kann. Weil wir den Finderblick unsers Geistes stets in Bereitschaft halten, glauben wir, daß diese Bereitschaft zur Erkenntnis auch schon der findende Blick selbst sei“ (S. 196—197).

Palágyi gibt im Anschluß hieran eine Charakteristik des Empirismus und Rationalismus, die volle Beachtung verdient. „Die Tatsache ist aber die, daß Eindrücke und Erinnerungen an unserm findenden Geist gleichsam wie ein Wolkenflor vorüberziehen und daß unser Ewigkeitsblick rhytmisch durch denselben hindurch zu leuchten vermag. Jener Wolkenzug von Eindrücken und Erinnerungen hört aber während unsers ganzen wachen Lebens nicht auf und es gibt keine solche noch so geringe

Zeitdauer, während welcher der Schleier der Eindrücke und Erinnerungen eine Unterbrechung erleiden würde. Dies ist es, was die Sensualisten merken und der Wahrheitskern in ihrem Irrtum ist der, daß für uns nie und nimmer ein Geisteszustand erreichbar ist, wo der dunkle Wolkenzug unserer vergänglichen Erlebnisse unsern Ewigkeitsblick nicht umnachten würde. Ihr Irrtum besteht aber darin, daß sie unsern Finderblick, der in mathematischen Zeitpunkten durch das Gewölk unserer Erlebnisse hindurchstrahlt, leugnen. Statt ihn zu leugnen, sollten sie sich vielmehr darauf besinnen, wie schwach jener Finderblick ist und wie sehr es die Natur unserer Organisation unmöglich macht, ihn zu beschleunigen in seinem intermittierenden Aufleuchten. Sie würden dann erkennen, daß es eines Wahrheitsforschers nicht würdig ist, jenen Ewigkeitsblick zu verneinen, sondern daß es seine Aufgabe sein muß, irgend einen Ersatz für die natürliche Schwäche unsers menschlichen Finderblicks herbeizuschaffen. Das tut nun die Naturwissenschaft wirklich, und sie tut es, weil in ihr immanentes logisches Streben enthalten ist, echtes unverfälschtes Wahrheitsstreben, das aber nicht blos immanent bleiben darf, sondern in der Logik zum Selbstbewußtsein gebracht werden muß, damit es befruchtend auf die Naturwissenschaften zurückwirke. Also im Namen dieser produktiven Naturwissenschaft und im Namen einer produktiven Logik glaube ich, den Sensualismus bestreiten zu müssen.“ (S. 197—198.) Damit vergleiche man das S. 181 über die Naturwissenschaft Gesagte: „Wir dürfen sagen, die Naturwissenschaft leiste überhaupt kaum etwas Anderes, als daß sie an die

Stelle unserer rohen Eindrücke mit staunenswerter Künstlichkeit ausgearbeitete homologe Bilder setzt, oder auch homologe Phantasmen (wie in den Hypothesen über das Licht, über die atomistische Zusammensetzung der Körper u. s. w.), welche uns einen überraschenden Einblick in die Naturzusammenhänge gewähren. Was ist die Naturwissenschaft anders als ein ewiger Kampf gegen die Beschränktheit und Unzulänglichkeit unserer Sinnesorgane und was will sie anders — um es bildlich auszudrücken — als uns mit „„tausend neuen Sinnen““ beschenken.“ Über den Rationalismus äußert sich Palágyi nicht minder scharf und treffend: „Freilich bestreite ich auch zugleich den Rationalismus, der da meint, jenes Gewölk von Eindrücken und Erinnerungen, das den Finderblick verschleiert, könnte auf eine Weile ganz zerrissen werden. Die rationalistische Verstiegenheit glaubt den Vorhang unserer Erlebnisse beiseite schieben zu können und durch die offene Lücke das Ewige von Angesicht zu Angesicht zu schauen und aus ihm Wahrheiten zu schöpfen. Der Rationalismus mißversteht die Natur jenes „„stillen Nachdenkens““, das er gerne übt und glaubt, jenes stille Nachdenken könne sinnlichkeitsfrei sein, er überschätzt es und fällt in einen Dünkel, welcher der Wissenschaft ebenso gefährlich werden kann, wie der Sensualismus. Namentlich beruht die Unterscheidung apriorischer und aposteriorischer Erkenntnisse auf der Einbildung, daß der Mensch im „„stillen Nachdenken““ frei oder unabhängig sei von der Sinnlichkeit und aus der Quelle der Ewigkeit eine neue Klasse von Einsichten schöpfen könne.“ S. 198. Man nehme hinzu, was

Palágyi über die Enge des **Bewußtseins** sagt: „Viele Logiker und Psychologen sprechen von einer sogenannten Enge des Bewußtseins, es ist jedoch nicht gut verständlich, was damit gemeint ist. Man scheint anzunehmen, daß eine Mannigfaltigkeit gleichzeitiger Empfindungen nicht gleichzeitig erfaßt werden kann, aber es bleibt unverständlich, wie man sich das Erfassen von Empfindungen denkt und warum man diesem Erfassen zumutet, daß es gleichzeitig auftretenden Empfindungen nicht auf einmal gerecht werden könne. Man scheint sich vorzustellen, als ob das Eingangstor zum erkennenden Geist ein schmaler Spalt sei, der es nicht gestattet, daß viele gleichzeitige Empfindungen auf einmal zur Kenntnis genommen werden könnten, sondern immer nur etlichen Empfindungen einen Zugang gewährt. Jener Spalt nun ist freilich schmal genug, so daß er überhaupt nicht mehr schmäler sein kann; er ist der mathematische Zeitpunkt, in welchem das Licht der Erkenntnis auf unsere Erlebnisse fällt; aber dies ist kein Hindernis dafür, daß dieses Licht eine große Mannigfaltigkeit von Empfindungen gleichzeitig erhelle". (Wie viele? zwei mindestens, denn diese müssen schon gleichzeitig erkannt werden, um unterschieden werden zu können; von wie vielen Strichen, Punkten haben wir ein konkretes Wissen, das sie zugleich mit einem Blick umfaßt und doch ihrer Zahl nach auseinanderhält?) „Gäbe es einen solchen Erkenntnisspalt, wie man ihn anzunehmen scheint, dann würde, wenn auch auf eine kurze Weile, alles Empfinden überwunden sein; der sinnliche Vorhang, der die Ewigkeit verdeckt, wäre wenigstens auf eine Weile gelüftet und jeder von

uns wäre für diese Weile kein Mensch, sondern ein Gott. Dann gäbe es auch Erkenntnisse a priori, die aus einer wesentlich anderen Quelle stammen, wie die Erkenntnisse a posteriori; denn wenn Jemand auch nur eine kurze Zeit ein Gott zu sein vermag, so kann er allerdings aus jenem Zustand mancherlei Erkenntnis mit sich bringen, die uns übrigen im Erdendasein weilenden Menschenkindern versagt sind. Unbegreiflich ist es nur, wie solche Menschen, die zeitweilig Götter zu sein vermögen und sich solchermaßen Erkenntnisse a priori angeeignet haben, es noch der Mühe wert halten, wieder Menschen zu werden, ja auch ihre göttliche apriorische Erkenntnis mit unserer menschlichen aposteriorischen Erkenntnis zu einem Brei zu vermischen.“ (S. 201—202.)

Palágyi hebt es mit Recht als eine besonders bedeutsame Tatsache hervor, daß wir beim Erkennen Zeichen gebrauchen, unsere Urteile insbesondere in Worte kleiden, wodurch sie uns erst faßlich werden (S. 42, S. 74). „Der englische Empirismus will, um zur Wahrheit durchzudringen, das Wort unterdrücken und an seine Stelle überall die anschauliche Vorstellung setzen. Das ist die antischolastische Bewegung der Geister, und es ist schwer zu entscheiden, ob die Scholastik oder Antischolastik es ist, welche dem menschlichen Geiste schwerere Wunden beigebracht hat.“ S. 42—43. „Man gibt es Bakon und der empiristischen Schule gern zu, daß mit nichts soviel Mißbrauch getrieben wird als mit Symbolen, namentlich mit Wörtern, und daß ganz besonders die scholastische Logik in ein unfruchtbares Spiel mit Wörtern und Wortsyllogismen ausartete, aber darf man etwa aus diesem Grund die

fundamentale Bedeutung der Symbole für die menschliche Erkenntnis in Zweifel ziehen? Soll die Logik sich mit der taubstummen Erkenntnis befassen und soll sie zu einer taubstummen Wissenschaft werden?" S. 74. Insbesondere macht Palágyi Aristoteles gegenüber mit vollem Recht auf die Wichtigkeit der „Verwunderung" nicht bloß, sondern Untersuchung verdienenden Tatsache aufmerksam, daß für eine Behauptung oder ein Urteil mehrere Symbole notwendig sind. Diese Tatsache bezeichnet er als ein Fundamentalproblem der Logik (S. 78). Unter dem Titel der Dualität des Urteils behandelt Palágyi dieses Problem: in der Tat sind es ja auch eigentlich nur zwei Symbole, das des Subjekts und Prädikats, die das Urteil erfordert. Ich lasse ihn selbst sprechen.

„Wir haben erkannt, daß wir vom Eindruck nur vermittelst der Erinnerung zum Urteil kommen können, daß es also ein Doppelerlebnis ist, von dem wir ausgehen müssen, wenn wir ein Tatsachenurteil fällen wollen. Hiermit ist aber auch erklärt, weshalb zunächst unsere Tatsachenurteile, wie auch alle Urteile überhaupt einen zweigliedrigen Bau haben, d. h. aus einem Subjekt und einem Prädikat bestehen müssen. Im Urteil nämlich erhalten sowohl der Eindruck als auch die Erinnerung, also das ganze Doppelerlebnis, auf das wir uns stützen, einen begrifflichen Charakter: sie werden eben zu einem begriffenen oder begrifflichen Doppelerlebnis; und zwar entsprechen dem Eindruck und der Erinnerung als vergänglichen Erlebnissen im Urteil das Subjekt und Prädikat als Begriffserlebnisse. Mit dieser Auffassung ist

eigentlich der erste Schritt zu einer Theorie des Urteils getan. Die antike Logik hatte es auch zu diesem ersten Schritt nicht gebracht, sie nahm die duale Gliederung wie eine Selbstverständlichkeit hin und indem sie sich gar nicht darüber verwunderte, daß wir in Subjekten und Prädikaten urteilen, kam sie gar nicht zum eigentlichen Problem der Logik. Das größte aller Wunder, nämlich daß unsere sprachlichen Sätze aus einem Subjekt und Prädikat bestehen, dieses eigentliche logische Wunder ließ die Geister gleichgültig. Man ging an der Natur der eigenen Erkenntnisfähigkeit stumpfen Sinnes vorbei." S. 191—192. „Soll das, was wir mit dem erkennenden Blicke finden, nicht in Verlust geraten, sondern selbst zum Anlaß eines weiter dringenden Erkennens werden, so müssen wir uns aus dem erkennenden Blick heraus zu einer Handlung aufraffen, durch welche wir jenem Augenblick ein Denkmal setzen: diese Handlung ist das Urteil, welches sprachlich als Satz dasteht. In ihm leben wir noch einmal in determinierender Weise durch, was wir empfindend in determinierter Weise erlebten. Statt des Eindrucks und der Erinnerung haben wir nunmehr einen Subjekts- und Prädikatsbegriff bezw. Subjekts- und Prädikatssymbole. Ja der Finderblick selbst stellt sich im Satze durch einen eigenen Begriff, (der seinem Wesen nach deshalb in allen Sätzen derselbe bleibt) durch die sogenannte Kopula dar. Die Kopula drückt das aus, was wir in jedem Erkennen finden, nämlich das Ewige oder das Seiende in der flüchtigen Erscheinung; zugleich drückt sie aber auch das Finden dieses Ewigen, das Wissen von dem Seienden aus, nur ist diese ihre zweite Bedeutung weniger betont. Wir

denken bei der Kopula „ist“ vorwiegend an daß bloße Sein und nur in undeutlicher Weise an das Gelten dieses Seins in unserm Wissen. Woher dies kommt, wird später erklärt werden.“ (Palágyi weist hier ohne Zweifel auf die folgende Stelle hin: „Obwohl die Logik den Lehrsatz aufstellt, daß Sachbesinnung und Selbstbesinnung ohne einander nicht bestehen können, so wird doch das Denken des alltäglichen Lebens diesem logischen Lehrsatz in ungezählten Fällen widersprechen. Es ist immer die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit da, von einer Tatsache zur andern Tatsache so zu kommen, daß die Besinnung über die Besinnung dabei zu kurz kommt und vernachlässigt wird.“ S. 235—236. (Wir können nicht zugleich mit der Sache und unserm Wissen von der Sache beschäftigt sein [S. 235], und für gewöhnlich sind wir mit der Sache beschäftigt, natürlich nur mittelst eines Wissens von der Sache, das durch die Merkmale der Bewußtheit charakterisiert ist und insofern als ein Wissen von sich selbst in uneigentlichem Sinne bezeichnet werden kann.) „Die Kopula braucht sprachlich nicht selbständig aufzutreten, sondern kann als Anhangssilbe mit dem Prädikate verschmelzen oder (in manchen Sprachen) zuweilen auch ganz wegbleiben. Man braucht sie nicht als drittes Glied des Satzes zu betrachten, weil sie im Grunde genommen ein allen Urteilen gemeinsames Glied ist und nur anzeigt, daß geurteilt wird.“ S. 202—203.

Die Erklärung der Dualität des Urteils, wie sie Palágyi gibt, scheint richtig zu sein und ohne allzu große Schwierigkeit auf alle Urteile angewendet werden zu können. Dem gewöhnlichen oberflächlichen Blick, der

sich ja auch kaum oder nur mit Mühe von dem Ewigkeitscharakter der Urteile überzeugt, wird freilich die Anwendung dieser Erklärung als allzu künstlich erscheinen. Auch gegen das über die Kopula Gesagte wird man kaum Einwendungen erheben können. Eigentlich haben unsere Urteile logisch betrachtet alle nur Ein Prädikat das der Wahrheit oder Gültigkeit. Aber dieses Prädikat kommt uns gewöhnlich nicht ausdrücklich und förmlich, sondern nur einschließlich und der Sache nach zum Bewußtsein. Ausdrücklich und förmlich tritt dieses Bewußtsein der Wahrheit oder Gültigkeit erst im Urteil über das Urteil: Es ist wahr, daß u. s. w.“ hervor. Bei den gewöhnlichen Urteilen, namentlich den Tatsachenurteilen, handelt es sich nur um die Wirklichkeit des Gegenstandes, aber diese hängt, wie wir gesehen haben, von der Wahrheit des Urteils ab.

Daß mit all diesen Auseinandersetzungen über das Wesen des Urteils, über die Art der Verknüpfung von Subjekt und Prädikat, darüber ob sie durch Identität oder ohne Identität geschieht und was Identität ist, noch nichts ausgemacht ist, braucht nicht erwähnt zu werden. In den am Schlusse unserer Auseinandersetzung über den Mystizismus angeführten Stellen werden alle diese Punkte für rätselhaft „mysteriös“ erklärt, ja es wird ausdrücklich gesagt, daß wir darüber nichts wissen. Ganz so schlimm scheint es nun auch nach Palágyis Ansicht mit unserm Wissen von dem Wesen des Urteils und von dem, was unter Identität zu verstehen ist, worauf für das Wesen des Urteils alles hinauskommt, doch nicht bestellt zu sein. Er widmet ja dem Gesetz der Identität eine ganze

Abhandlung (S. 210—229) und kommt in dieser Abhandlung zu einer sehr verständigen Erklärung dessen, was Identität bedeutet. Wir können einen vorübergehenden vergänglichen Eindruck nur dadurch identifizieren d. h. als denselben erkennen, „auf ihn zurückkommen", wenn er eine feste Stellung im Reiche des Geschehens hat und insofern ein Ewiges, Unvergängliches darstellt (S. 214). (Auf den Akt des Wiedererkennens von Körpern, die Palágyi ja auch von den Eindrücken unterscheidet [S. 246], geht er leider nicht ein). Auch Wahrheiten, die wir erkannt haben und etwa heute als dieselben erkennen, müssen einen Ewigkeitscharakter haben, um als dieselben erkannt werden zu können. Unser Denken an sie früher und jetzt, unsere früheren und jetzigen Gedanken von ihnen sind die gleichen, nicht dieselben; aber das in ihnen Gedachte, die Wahrheit, ist dasselbe. Immer ist es der Ewigkeitscharakter des Erkenntnisgegenstandes, der uns ein Zurückkommen auf denselben ermöglicht, nur durch ihn können wir den Gedanken als denselben erkennen. Und das ist doch der Sinn des Identitätsgesetzes: A ist A. Das gilt von Eindrücken und Wahrheiten in völlig gleicher Weise. Ich kann deshalb der Auseinandersetzung Palágyis (S. 226) meine Zustimmung nicht geben. Nach ihr sollen wir Eindrücke identifizieren, indem wir sie auf ein Ewiges beziehen, Wahrheiten umgekehrt, indem wir das Ewige auf ein Vergängliches beziehen. Natürlich ist es für die Wahrheit gleichgülig, ob wir sie heute oder gestern denken, aber denken müssen wir sie, wenn wir sie in Besitz nehmen wollen, denken in zeitlichen und sprachlich ausgedrückten Urteilen (S. 226—227), jedoch identifizieren

können wir Wahrheiten ebenso wie Eindrücke nur, weil sie einen Ewigkeitscharakter haben.

Palágyi will eigentlich nur zwei Arten von Urteilen gelten lassen: Urteile und Urteile über Urteile oder Urteile der direkten und der inversen Besinnung (S. 240), Sachurteile und Ichurteile, jene auf Sachbesinnung, diese auf Ichbesinnung beruhend (S. 232). S. 209—210 werden neben den Tatsachenurteilen die Subsumtionsurteile erwähnt. Von Kausalitätsurteilen scheint er nach S. 154 nichts wissen zu wollen. Auf das alles gehe ich nicht noch einmal ein. Mit der Unterscheidung der Ich- und Sachurteile, oder Urteile über Urteile und Urteile hängt dann die ganze Metaphysik Palágyis zusammen, nach der Eindrücke und Tatsachen (S. 237), Begriffe und Wirklichkeiten (S. 249), Wahrheit und Wirklichkeit (S. 250), ja auch Ich und Substanz (S. 253) „nur denselben Inhalt darstellen, den man in den gegensätzlichen Besinnungsweisen erfaßt" (S. 237). Ich wiederhole, daß diese Metaphysik eines Neuspinozismus viel mehr des Mystischen enthält, als die Annahme eines überzeitlichen ewigen Bewußtseins, das alle Wahrheit umfaßt und durch Verbindung mit dem, sei sie auch eine Art Erleuchtung, wir zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen.


LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Inhalt.

C. Schulze & Co., G. m. b. H., Gräfenhainichen.

UNIVERSITY OF CALIFORNIA
LIBRARY

This is the date on which this
book was charged out.

DUE 2 WEEKS AFTER DATE.

[30m-6,'11]

YC136788

